مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور إبراهيم مدكور

في الفلسفة الإسلاميّة
منهج وتطبيقه



دار المعارف بمصر

فى الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

مكتبة
الدراسات الفلسفية

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

١

تأليف

الدكتور إبراهيم مدكور

طبعة ثانية منقحة ومزيدة



دار المعارف بمصر

الناشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . ع . م .

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذاالكتاب منذ زمن ، ونفدت طبعته الأولى ولما يمض على نشره خمس سنوات . وكان مقدراً أن يعاد طبعه ، بل كان معتبراً نموذجاً يحاكى ، ومنهجاً يرجى أن يطبق فى دراسات مشابهة ، وحلقة من سلسلة متصلة . ولكن مع الأسف صرفتنى عنه شئون أخرى ، وحالت دونى والمضى فيه أعباء ما كان لى أن أتخلى عنها .

ومن حسن الحظ أن القافلة تسير ، وفى ذلك ما يخفف عنى ، ويحفزنى إلى أن أعود إلى شىء مما كنت فيه .

ويسرنى أن ألاحظ أن ميدان الدراسات الإسلامية قد أقبل عليه أهله ، وأسهموا فيه إلى جانب من اضطلع به من قبل من مستشرقين . ولا شك فى أن الجامعات فى العالم العربى ، برغم حداثة عهدها ، استطاعت أن تقوم بنصيبها فى إحياء التراث الإسلامى ، وأن تكشف عن كثير من معالمه . وانضمت إليها هيئات عربية أخرى حرصت على أن تؤدى واجبها فى هذا المضمار ، فجمعت مخطوطات ، وأحصيت مؤلفات ، ونشرت كتب ورسائل ، ووضعت تراجم لبعض الشخصيات ، ودرست آراء ونظريات . وعقدت مؤتمرات ، ونظمت مهرجانات ليبعث من جديد بعض أعلام الفكر الإسلامى . وتحقق فى اختصار كثير مما دعونا إليه فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب .

ويعنينا أن ننوه بأمرين اثنين ، أولهما النشر والتحقيق ، وهو دون نزاع السبيل الأساسى لاستعادة الماضى وإحياء التراث الفكرى . وقد بذلت فيه جهود من أفراد وجماعات ، وألقيت على فلاسفة الإسلام أضواء لم تكن تحظى بها من قبل . فأصبحت لدينا مادة لها وزنها من أبحاث الكندى ومؤلفاته ، وأخرجت من خزائن استانبول بعض رسائل الفارابى وتعليقاته . وكدنا نستكمل نشر «كتاب الشفاء» لابن سينا ، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصلتنا . وبدأنا نقف على قدر من مؤلفات فلاسفة الأندلس فى أصولها العربية ، وكنا فاقدى الأمل فى الحصول عليها .

وعندى أن مجال النشر والتحقيق فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية لا يزال فسيحاً ، وفى المكتبات الخاصة والعامة كنوز لم تفتح بعد ، وفى وسعنا أن نسد نقصاً ، وتستكمل حلقات مفقودة . وقد آن الأوان لأن نخرج مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام إخراجاً جديداً على شكل « مجموع » (Corpus) يلم شتاتها ، ويضم أصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية ، على نحو ما صنع لكبار الفلاسفة فى التاريخ القديم والمتوسط . لا سيما وبعض ما نشر لم يكن محققاً ، وبعضه الآخر قد نفد ، وفى نشرها على هذه الصورة ما يعين الباحثين والدارسين .

وهناك أمر آخر وجهنا إليه النظر فى المنهج الذى رسمناه ، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الإنسانى . فبينا أنها امتداد للفكر القديم ، وغذاء للفكر الفلسفى فى القرون الوسطى والتاريخ الحديث . وفى كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتاً ووضوحاً . فمعلوماتنا عن العصر الهلينستى ورجال مدرسة الإسكندرية فى نمو مطرد ، ويتضح أمامنا اليوم تاريخ تلك المدارس الفكرية الشرقية التى قامت فى نصيبين وحران وجنديسابور على أثر إغلاق مدرسة أثينا . ومن الطبيعى أن يأخذ الفكر الفلسفى الإسلامى عن ذلك كله ، ويضيف إليه ما يضيف . ولم يفته يوم أن اكتمل أن يغذى الفكر الفلسفى المسيحى فى التاريخ المتوسط والحديث .

وقد قدر لنا آن نشترك فى تأسيس جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى ، أتاحت الفرصة لدراسات متلاحقة ، واستطاعت أن تعقد أربعة مؤتمرات بين أوربا وأمريكا . وفى كل مؤتمر منها أدلة جديدة على مقدار نفوذ الفكر العربى إلى الفكر اللاتينى ، وامتداده إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث . وأصبح مؤرخو الاسكولائية المسيحية يشعرون بحاجتهم الماسة إلى إحياء الترجمات اللاتينية للنصوص العربية ، لأنها تعد جزءاً هاماً من التراث الفكرى فى القرون الوسطى . فهم يتمنون أن يتم نشر ابن رشد اللاتينى ، وقد تلكأ كثيراً فى السنوات الأخيرة . وبدءوا أيضاً فى إحياء ما ترجم إلى اللاتينية من كتب ابن سينا الفلسفية ، وبخاصة « كتاب النفس » و « كتاب الإلهيات » . ويوم أن أخذنا نحن فى نشر « كتاب الشفاء » ، رجونا أن ينشر مع أصله العربى ما ترجم منه إلى اللاتينية . وها هو ذا الفراغ يُسد ، والحلقات تستكمل .

وفى تضافر الجهود ما يعين على تدارك النقص ، وينهض بالبحث والدرس .

* * *

لم نر فى هذه الطبعة ما يستدعى استئناف بحث ،ولا إعادة دراسة ، وجل ما أدخل عليها أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة. وإنا لنرجو أن يلى هذا الكتاب قريباً جزء آخر ينحو نحوه ، ويسير على نهجه .

إبراهيم مدكور

مقدمة الطبعة الأولى

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوِّب إليها ، ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضي على أساسه ، ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم ، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم . فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية ، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل . ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك ، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاضة .

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة ، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعي لبحثها ولا محل لمناقشتها ، أو أن تمنح قدسية لا مبرر لها . اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قديم . وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة ، وتحول دون تقدم العلم وارتقائه .

وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض . فقيل مثلا إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة (instinct monothéiste) في كل شيء ، في الدين والفن واللغة والحضارة ؛ أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف ، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة ، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام[1] . وظن أن العرب «لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن» ؛ أو أنه لا فلسفة لهم ، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها[2] . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل رتبت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين .

---

(١) ص ١٦ .

(٢) ص ١٨ ، ٢٢ .

ومنشأ هذه الفروض فى الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامى نفسه فى أصوله ومصادره ، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية. وذلك أن بعض مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين، دون أن يكون لهم إلمام بلغتهم ، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة ، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً .

ولم يبق بد من تدارك هذا النقص . وأقوم طريق لذلك أن يعرض الفكر الإسلامى فى ذاته ، فيدرس دراسة واقعية فى ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية ، وعلى أساس ما ولّدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات . ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كى يمكن إدراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه . ثم تتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونمواً ، وكمالا ونضجا ، و يبين مدى تأثيره فى الخالف والمدارس اللاحقة .

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى ، ودعامة الحكم القوية ، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة . ولا شك فى أنها ، إن صح ثبوتها وفهمت على وجهها ولم تحمل فوق طاقتها ، كانت أوضح صورة تحكى الماضى وتعبر عنه . وقد لا يكفى تلخيصها أحياناً ، بل ينبغى أن تقدم كما هى ، كى تناقش وتحلل ، ويشترك القارئ فى تقديرها والحكم عليها . ومما يزيدها وضوحاً أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض ، فيفهم مدلولها على شكل أتم ، وتستخلص منها نتائج أدق وأصدق .

فلا بد من التعويل إذن على المنهج التاريخى الذى يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمى معلوماتنا ، و يزيد ثروتنا العلمية . وبواسطته تمكن استعادة الماضى وتكوين أجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن .

وليس ثمة شىء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم .

ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضاً المنهج المقارن الذى يسمح بمقابلة

الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة . والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية . وما أحوجنا إلى ذلك فى دراسة تاريخ الفكر الإسلامى خاصة ، لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم فى نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محدودة . فأخذوا الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، والمفكرين منفردين، وكأنما عاش كل واحد منهم فى كهف أفلاطون الذى لا صلة بينه وبين العالم الخارجى.

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلا اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ، دون أن يعنوا بوضعه وضعاً صحيحاً فى بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ؛ ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التى أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها . وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة فتقصر على بعض المسائل ، وتقف عند بعض الآفاق . فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين متكلم ومتكلم، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا، ودار بحثهم فى الغالب حول نقط مشتركة . ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته ويُنسى من حوله ، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحى الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها .

* * *

هذا هو المنهج ، ومجال تطبيقه فسيح ، وفى التطبيق تأكيد له وتوضيح . وقد سبق لنا أن طبقناه فى بحث ظهر بالفرنسية منذ ثلاث عشرة سنة ، ودرسنا فى ضوئه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية فى الإسلام ، ونعنى بها الفارابى[١] . فالتزمنا أن نكشف أولا عن نقطة البدء فى فلسفته[٢] ، ونشرح كيف ترتبت عليها آراؤه ونظرياته المختلفة ؛ وبذا استطعنا أن نحدد منزلته فى المدرسة الفلسفية الإسلامية[٣] .

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية : السعادة ، النبوة ،

(١) I. Madkour, *La place d'Al Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

(٢) *Ibid.*, p. 11-43, 44-57.

(٣) *Ibid.*, p. 219-222.

النفس وخلودها . وهى متصلة ومتجاورة ، تدور كلها حول النفس ، فى حقيقتها ووجودها، فى أصلها ومعادها ، فى بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقدسية، أو وحى وإلهام . درسناها نظرية نظرية ، وعقدنا لكل واحدة فصلا مستقلا . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات فى نظرية ، ويجمع عدة مسائل تلتقى فى باب واحد . أما الفصل الأول فهو ألصق بالمقدمة ، وأقرب إلى توضيح ما رسمنا من منهج وبيان الأسباب الداعية إليه .

وقد بدأنا فى كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها ، شرحناها بلغة أصحابها وواضعيها، وصورناها بالصورة التى بدت عليها فى العالم الإسلامى . وحاولنا بعد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم،ونشأ بجانبه من فرق وطوائف ،وتكون حوله من مذاهب ومدارس، (ولا يمكن أنتفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فهما صحيحاً إن نسينا أو تناسينا أنها نبتت فى جو فكرى فسيح الأرجاء وحياة عقلية متعددة النواحى).

ثم تتبعنا تاريخ هذه النظريات، ورغبنا فى الكشف عن مدى تأثيرها، وكان طبيعياً أن نبحث عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم . فبينهم نشأت وعلى أيديهم ترعرعت وبلغتهم كتبت، وفى حلقاتهم ومناقشاتهم تبودلت . ولئن كان قد عارضها فريق وحمل عليها آخر ، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها . ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائماً ، صديقة أو عدوة ، مؤيدة كانت أو معارضة ، وكثيراً ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم . ولم نقف بالنظريات التى عرضنا لها عند القرن السادس الهجرى، بل سايرنا تاريخها وحاولنا كشف آثارها فى المدارس الإسلامية إلى اليوم .

ولم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين . وقد عاش اليهود مع المسلمين جنباً لجنب منذ فجر الدعوة ونالوا حظوة كبرى، وما إن بدأت الحركة العلمية حتى ساهموا فيها وخلفوا آثاراً لا تقبل الشك. إلا أن المسلمين بدورهم لم يلبثوا أن أضحوا أساتذة وردوا إليهم صنيعهم ، فتتلمذ لهم اليهود هذه المرة وأخذوا عنهم علمهم وفلسفتهم. ومنذ القرن الخامس الهجرى ظهر تفكير فلسفى

يهودى جديد يحمل طابعاً إسلامياً واضحاً ، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العبرية . وقد بلغ ذروته فى القرن السابع ، ومن أكبر ممثليه ابن جبرول وابن ميمون اللذان ورد ذكرهما كثيراً فى المؤلفات والمدارس اللاتينية .

ولم يقنع اليهود باعتناق التفكير الإسلامى ، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسلاً أمناء بلّغوه إلى العالم الغربى . فهم الذين وجهوا نظر المسيحيين إليه ، ودفعوهم إلى البحث عنه وترجمته ، وكان لهم فى هذه الترجمة نصيب . ولقد أخذ المسيحيون منذ القرن الحادى عشر الميلادى فى ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العبرية أو العربية إلى اللاتينية ، وكان لها أثر لا ينكر فى مدارسهم ومذاهبهم . وأضحى مقرراً أن الفكر الفلسفى الإسلامى تلاقى فى القرون الوسطى مع الفكر المسيحى ، وأثر فيه تأثيراً بيناً . ومما يزيد الفكر الإسلامى وضوحاً يسمح بالحكم على أهميته فى دقة أن نتتبع آثاره المختلفة ، إن لدى اليهود أو المسيحيين .

على أنا لم نقف عند القرون الوسطى ، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشرنا إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين ، الأمر الذى لم يعره الباحثون من قبل عناية تذكر . ولم يبق اليوم شك فى أن الفلسفة الحديثة مدينة فى كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى ، ولو لم تتوسط هذه بينها وبين الفلسفة اليونانية ما بدت على وضعها الحالى . ويكفى أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية ، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلا عن الخير والجمال . وإله ديكارت كائن لانهائى ، كامل كل الكمال ، عالم تمام العلم ، وهو لا يختلف كثيراً عن الإله الذى قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه بل واتصال بين هؤلاء الفلاسفة وكبار الديكارتيين .

* * *

وليست النظريات التى عرضنا لها هنا إلا نموذجاً لدراسة ينبغى محاكاتها ، وجزءاً من سلسلة يجب استكمال حلقاتها . فهناك نظرية واجب الوجود ، والعلم الإلهى ، والخلق والإبداع ، والسببية والغائية ، والعناية ومذهب التفاؤل ؛ إلى غيرها من نظريات أخرى ، بين ميتافيزيقية وطبيعية ، وسيكلوجية وأخلاقية . وإذا لم

يتسع المقام لدرسها هنا ، فإنا نرجو أن نوفق لذلك فى فرصة أخرى .على أنا نأمل بوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعى ، ويتخذ منها موضوعات لبحوثه الخاصة فى رسائل الماجستير والدكتوراه .

وفى هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامى ، ويقفنا على خصائصه ومميزاته . ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل البارزة ، وتعنى بالنظرة الإجمالية التى لا تسمح بتكوين فكرة كاملة ، وقد لا تعطى صورة صادقة . فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرف الناس بها ، وإذا كنا نذهب إلى أن لها وجوداً وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها فى عمق وسعة .

الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية ودراستها

لقد وُضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظن — فى تحامل ظاهر — أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالا موغلاً واستبداداً ليس له مدى ؛ فى حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها[1] .

١ — التعصب الجنسى

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قُدِّر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة . وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفى على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة ، وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب ، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة فى « علم نفس الأجناس » ، مع أنا لم نصل بعد — وفى القرن العشرين — إلا لمجرد فروض واحتمالات فى هذه الناحية . فقيل مثلاً إن هناك نفساً سامية فطرت تديناً على التوحيد ، وفناً ولغة ومدنية على البساطة ؛ بينما أن النفس الآرية مفطورة فى عقيدتها على التعدد ، وفى علمها وفنها على انسجام التأليف[2] .

(١) انظر على سبيل المثال :

V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

(٢) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, VI éd., T. I, p. 5-16.

(ا) رينان والجنس السامى :

ومن الغريب أن الفرنسيين — خصوم العنصرية السياسية — هم الذين أثاروها شعواء فى القرن الماضى ، وبذروا بذوراً عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر . فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى[١] . وكان لرأيه وزنه فى فريق من معاصريه ، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه ؛ ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالمسلمين فى عصره . وما العقل السامى والعقل الآرى اللذان قال بهما ليون جوتييه فى أوائل هذا القرن إلا امتداد لهذه الدعوى ، وعنده أن العقل السامى لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، أو مجتمعة فى غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق (esprit séparatiste) لا جمع وتأليف . أما العقل الآرى فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدانى الدرج لا يكاد يُحَسّ التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (esprit fusionniste)[٢] .

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات . ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية ، خصوصاً وقد ضيّق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى ، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة[٣] .

— أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية[٤] . تلك كانت دعوى

---

(١) *Ibid.*, T. 1, p. 4-5.

(٢) L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, p. 66-67; voir aussi I. Madkour, *La Place d'al Fârâbî*, Paris, 1934, p. 14.

(٣) Renan, *L'islamisme et la science, dans Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377; Madkour, *La place*, p. 54.

(٤) Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, VIII éd., p. 7-8, 11.

القرن التاسع عشر الشائعة ، وكان طبيعياً أن يحمل رينان — زعيمُ دعوى العنصرية — رايتها ويتعصب لها .

(ب) بطلان دعوى العنصرية :

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن فى الإمكان أن تستلخص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه ؛ وبدا « علم النفس الجمعى » أدق وأعقد مما يظن . وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتى قدمناها على علاتها ، وأن تطلق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ؛ ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها . ومن ذا الذى قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربى وحده ؟ فقد ساهم فى تكوينها شعوب أخرى مختلفة : من فرس ، وهنود ، وأتراك ، وسوريين ، ومصريين ، وبربر ، وأندلسيين .

هذا إلى أن الحضارة الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدّت فى طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب . وما كان الإسلام ، وهو الذى يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما فى السموات والأرض من آيات وعبر ، ليحرّم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية . ورينان الذى أخذ عليه — خطأ — أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر فى مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها فى التاريخ . فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء . والزواج المختلط كثير الوقوع ، بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات ، على الرغم من اختلاف الدين [١] .

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوى الفرنسى ، فقد أنكر وجود فلسفة عربية ، معلناً أن « العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية فى صورتها التى كان العالم كله مسلماً بها فى القرنين السابع

---

(١) *Ibid.*, p. 171; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam.*, p. 29-34.

والثامن »[١]. ثم عاد فنقض ما قرره، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها فى مظانها الخاصة بها ، « وأن العرب – مثل اللاتينيين – مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس فى اللوقيوم »[٢]، ويضيف إلى هذا « أن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين »[٣]. ولم يخف على «دوجا»، أحد معاصرى رينان، هذا التناقض الواضح ولا ذاك التحامل البالغ ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديداً وطريفاً ، ولا لمذاهب كمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثماراً بديعة من ثمار العقل العربى[٤] .

على أن الأمر فى القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذى قبل ، ويدركون ما لها من طابع شخصى ومميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها فى وضوح وإنصاف . وفى الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجنى ، فإنهم فى الوقت الذى يعلنون فيه «أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة »[٥]، يسارعون إلى الحكم على تفاصيلها وجزائياتها ، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو . ولم يكن فى مقدورهم أن يعرفوها على وجهها، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن فى متناولهم ، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافى.

أما اليوم ففى وسعنا أن نثبت – عن يقين – وجود دراسات فلسفية ذات شأن فى العالم الإسلامى ، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة . أما أن نسميها « فلسفة عربية » أو « فلسفة إسلامية » فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظى

(١) Renan, *Averroès, Avertissement*, p. 11.

(٢) *Ibid.*, p. 89.

(٣) *Ibid.*

(٤) G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, p. XV.

(٥) G. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie* (tr. franc., par V. Cousin), paris, 1839, T. I, p. 358-359.

ولا طائل تحته ، ذلك لأنها نبتت كلها فى جو الإسلام وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية .

وأما أن يراد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا ما لا نقبله بحال ، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسى كيفما كان مصدرها وغايتها . والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، وقد ساهمت جميعها فى حركته الفكرية .

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ،فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً ،لأن المسلمين تتلمذوا — أول ما تتلمذوا — لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ، واستمروا فى نشاطهم العلمى والفلسفى متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

وإذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات« فلسفة إسلامية » ، لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة. وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية ، فهى إسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها ، وإسلامية أيضاً فى غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم .

٢ — هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ،بمسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول . فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد (Le problème de l'un et du multiple) ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته (Le rapport entre Dieu et le monde) ، التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين[١]. وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل ، بين العقيدة والحكمة ،

---

(١) Madkour, *La place*, p. 46 et suiv.

بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها ، وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية .

(ا) موضوعاتها :

على أنها مع هذا الطابع الدينى لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ، فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً ، وأدلت برأيها فى الزمان والمكان والمادة والحياة . وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ، ففرقت بين النفس والعقل ، والفطرى والمكتسب ، والصواب والخطأ ، والظن واليقين . وفصّلت القول فى نظرية الفضيلة والسعادة ، فقسمت الفضائل ونوعتها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التى هى تأمل دائم ونظر مستمر .

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، أو إن شئت بعبارة أخرى من طبيعة ورياضة وميتافيزيقى ، وأخلاق وتدبير منزل وسياسة[1]. فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم ، وهى شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان ، وخاصة أرسطو فى تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية الذى حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه . وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقى ؛ وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعباً وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية .

لهذا لم يكن غريباً أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة ،

---

(١) لسنا فى حاجة أن نشير إلى أن المنطق يعد — فى الرأى الراجح لدى فلاسفة الإسلام — آلة ومنهجاً عاماً للبحث ومقدمة للعلوم الفلسفية ، ولن ينتقص هذا من شأنه فى شىء ، لأنه آلة لازمة ومقدمة هامة ، انظر :

Madkour, *L Organon d'Aristote,* Paris, 1934, p. 49 et suiv.

تؤثر فى نواحيها المتعددة ، خصوصاً وقد امتاز البحث فى تلك العهود بذلك الطابع « الانسكلوبيدى » ، طابع الشمول والإحاطة . ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم ، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشىء من تاريخ التشريع وأصول الفقه . ففى الدراسات العلمية الإسلامية ، من طب وكيمياء وفلك وهندسة ، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها ؛ وربما كان بين علماء الإسلام ، من هو فى تفكيره الفلسفى أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين . وفى البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم ، وقد التقت وجهاً لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال ؛ ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامى الخاصة. وأخيراً فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا فى ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة .

(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية :

وفى كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ومن الخطأ أن يقصر – كما صنع رجال القرن التاسع عشر – على شذرات مما ورد فى مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية . وبالعكس كلما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض ، ازداد وضوحاً وظهر فى ثوبه الحقيقى ؛ ومن اللازم أن يدرس أولاً فى مصادره العربية . وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها ، فإنا نستطيع أن نقرر أنه – مقروناً إلى التفكير المسيحى فى القرون الوسطى – أغزر مادة ، وأوسع أفقاً ، وأعظم تحرراً ، وأقدر على التجديد والابتكار . وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو « اسكولائية » مسيحية كما يقال[1] ، فبالأولى ينبغى أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو « اسكولائية »

---

(١) L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne" dans *Revue d'Histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

إسلامية ؛ خصوصاً وتلك مدينة لهذه فى بعثها وتوجيهها وفى كثير من مسائلها وموضوعاتها . وفى الواقع أن الفلسفة العربية فى الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية فى الغرب ، ومن هاتين الفلسفتين — مضافاً إليهما الدراسات اليهودية — يتكون تاريخ البحث النظرى فى القرون الوسطى . ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كى تبرز فى مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنسانى .

(ح) صلتها بالفلسفة اليونانية :

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيراً وتابعوه فى نواح عدة . ولو لم يكرر الكلام لنفد ، ومن ذا الذى لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة فى كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان . غير أنا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم[1] ، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفى هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة ، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية الفارسية مثلا ؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية ، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم فى مظاهر مختلفة . ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ، ولن يمنعه ذلك من أن يأتى بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة ؛ فاسپينوزا مثلا على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذهب فلسفى قائم بذاته ، وابن سينا

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 88; Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1917, T. IV, p. 321 et suiv.

وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه . وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا فى بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف فى أفكارهم ونظرياتهم . وإذن استطاع العالم الإسلامى أن يكوّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شىء أعون على تعرف هذه الفلسفة ، والوقوف على حقيقتها من دراستها وتوضيحها .

(د) ربطها بالفلسفة الحديثة :

وفى هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفى الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض ، خصوصاً وقد تعددت فى نصف القرن الأخير المحاولات التى ترمى إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها فى الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة ؟ وسنعرض فى بحثنا هذا لنماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفى فى الإسلام وفلسفة العصر الحديث ، وفى تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقرابة[١]. وإذا كانت هذه القرابة غير ظاهرة الروابط اليوم ، ففى طول البحث ما يكشفها ويؤكدها .

ودون أن ندخل فى تفاصيل ذلك الآن ، نكتفى بأن نشير إلى أن نقطة البدء فى تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص فى اتجاهين رئيسين : أحدهما تجريبى هو الذى نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظرى هو الذى ساعد على تمحيص العلوم العقلية ؛ فعلى تجربة بيكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث فى العصور الحديثة . وقد لوحظ من قبل أن بيكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة ، وأخصهم روجر بيكون ، « الأمير الحقيقى للتفكير

---

(١) انظر الفصلين الثانى والثالث .

فى القرون الوسطى » كما سماه رينان، والذى لم يقنع بمزاولة التجربة شخصياً فى بحوثه الكيميائية ، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كى يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها . وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامى ، ساغ لنا أن نربط تجربته ، بل تجربة عصر النهضة ، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث[1].

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له فى القرون الوسطى المسيحية ، ونعتقد أن دراساتنا تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً فى القرون الوسطى الإسلامية . ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر فى قليل أو كثير بشك الغزالى ؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثر فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة . وسنرى فى بحثنا هذا أن « الكوجيتو » الديكارتى لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين ، بل هناك شبه كبير بينه وبين « الرجل المعلق فى الفضاء » الذى قال به ابن سينا[2] .

وفى اختصار ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية — وهى وثيقة الصلة بالعالم الإسلامى — متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى الحديث ، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها . ومن التعجل أن نقطع بادىء ذى بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب فى عالم البحث والتفكير ، فقد وضح اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموغلة فى القدم ، وقد تجددت فى القرون الوسطى ، فماذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث ؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله فى يسر ولا مما يحبس على بيئة بعينها ، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية ، فإنه سيذاع باسم العلم يوماً ما .

---

(١) عرضنا هذا الموضوع بتفصيل فى محاضرة لم تنشر ، وقد ألقيت بمعهد التربية للمعلمين بالقاهرة عام ١٩٤٤ .

(٢) انظر الفصل الرابع .

٣ ـ حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضى ، إن فى الغرب أو فى الشرق ، ذلك لأن الغربيين فى اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية. وما نراه لدى بعض مؤرخيهم فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد فى الغالب من المصادر اللاتينية . وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن فى وسعهم ، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم ، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم .

(ا) حركة الاستشراق :

ولم يتجه المستشرقون فى عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا فى النصف الأخير من القرن الماضى ، فإليهم يرجع الفضل فى اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق فى الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتتلمذوا فى معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية . وتنافست عواصم أوربا وأمريكا فى نشر الثقافة العربية ، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية فى برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية . وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبولدت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص .

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية ، من إنجليزية وفرنسية ،

وألمانية وإيطالية . ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع فى كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، من مقالات مختصرة فى الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة .

ورسم المنهج فى اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص فى الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، أو الصوفية والكلامية ، أو العلمية والفلسفية . وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الإسلامية » التى ظهرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحى الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الأول الذى لا يستغنى عنه اليوم باحث فى الدراسات الإسلامية .

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد إلى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم فى إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم فى ربع القرن الأخير ، إن فى مصر أو فى عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون ، أو أتمت ما بدءوا ، أو تداركت بعض ما فاتهم ، وهى على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باباً من أبواب الثقافة الإسلامية . على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغى أن ينمو ويطرد ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة فى أداء هذه الرسالة ، وها هى ذى الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب ، وفى تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو ، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ، ويظهره على حقيقته .

(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية :

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمناً طويلا ، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها . ولولا المستشرقون لبقيت مهملة فى خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة .

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية فى الإسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا . فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس ؛ وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، أو الألفاظ والمصطلحات .

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفاً بالناحية التى تفرغ لها ، ومن ذا الذى يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابى ؟ أو جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ أو نيكلسون ولا يذكرمعه التصوف ؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ أو نللينو ولا يذكر معه الفلك ؟ أو ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة ؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، ونكتفى بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ .

بيد أن الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من كل هذا ، لم تدرس بعد الدس اللائق بها ، لا من ناحية تاريخها ، ولا نظرياتها ، ولا رجالها ؛ ولا تزال الحلقة المفقودة فى تاريخ الفكر الإنسانى . فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة ، ولم يبين

فى وضوح كيفية تكوينها ، ولا العوامل التى ساعدت على نهوضها ، ولا الأسباب التى أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها . ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين ، وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فغرباء فى أوطانهم ، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم ، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلا ما لا يعرفون عن الكندى والفارابى . ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر .

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية ، وهى فى جزء منها معيبة وناقصة ، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية ، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالغرض المقصود . ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية ، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية ؛ أو هم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة فى عمومه ، ولم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً .

ولسنا فى حاجة إلى سرد أمثلة ، فمن ذا الذى يقرأ ڤان دنبرج فى ترجمته « لما وراء الطبيعة » لابن رشد وتعليقه عليه ، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة ، فى حين أن المطلع على كارادى ڤو فى كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينقصه العمق والدقة[1] . ومن ذا الذى يقرأ دى بور فى تأريخه للفلسفة الإسلامية ، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل[2] .

على أن هذه البحوث فى جملتها قد طال عليها العهد نوعاً ، وأضحت فى

---

(١) S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden. I924 .
أما كارادى ڤو فمؤلفاته كثيرة ومعروفة .

(٢) T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; tr. ang., par E. R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.
وترجمه أخيراً إلى العربية مع تعليقات مستفيضة الدكتور محمد أبو ريده .

حاجة إلى التعديل والتجديد . ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر ، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ . ولا شك فى أن حركة جمع التراث الإسلامى فى نمو الآن ، مقرونة إلى أوائل هذا القرن ، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً ؛ وما أحوجنا إلى دراسات جديدة فى ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر .

(د) متابعة السير :

نعم نحن فى حاجة ماسة إلى متابعة السير ، وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وبذل الجهد فى وضعها فى مكانها الطبيعى . وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم ، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم . ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب ، بل بدرجة عناية من حوله به ، واهتمام أمته بإحياء آثاره . وها هى ذى الأمم المتقدمة تتسابق فى الإشادة بمجدها ، ونشر آثار علمائها ومفكريها .

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة ، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام ، التى لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، أو التى نشرت نشرا ناقصا ومعيبا ؛ ذلك لأنا لا نستطيع أن نفهمهم فهما حقاً إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفى كتبهم . وإذا عرفنا مثلاً أن للكندى عدة رسائل مهملة فى مكتبات استانبول [١] ، وأن للفارابى مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكتبات ليدن وباريس والأسكوريال [٢] ، وأن « كتاب الشفاء » المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الخاص بالمنطق [٣] ، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر . ولسنا فى حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف فى العالم اللاتينى أكثر

---

(١) يسرنا أن ننوه هنا أن الدكتور أبو ريده يقوم بنشر طائفة من هذه الرسائل الآن .

(٢) Madkour, *La place*, p. 223-225.

(٣) Madkour, *L'Organon*, p. 19-21.

مما هو معروف فى العالم العربى ، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين فى نشر مؤلفاته اللاتينية .

ويجب أن يتضافر على هذا النشر الأفراد والهيئات ، لأنه عمل طويل المدى كثير التكاليف . وقد استنت جامعة القاهرة فى هذا سنة حسنة ، فحاولت الحصول على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية ، وبدأت بنشر نماذج منها[1] . ولكنها — مع الأسف — توقفت عن السير أخيراً ، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك ، وعساها أن تستأنف جهودها ، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية ، بل نأمل مخلصين أن تتنافس فى هذا معاهد الشرق عامة . وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم فى هذا المضمار بنصيب كبير ، وقد بدأت فعلا فجعلته من أهدافها الهامة .

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص إلى مكتبات استانبول ، التى ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد ، ومن الطبيعى أن نجد فيها مخلفات لا نجدها فى مكان آخر . ولقد كشف المستشرق الألمانى ريتر عن كثير من ذخائرها ، وخاصة كتاب « مقالات الإسلاميين » للأشعرى الذى يعتبر مرجعاً ممتازاً فى تاريخ العقائد الإسلامية ، وقد تغيرت بعد نشره ونشر « نهاية الاقدام » للشهرستانى بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين . ولا يساورنا شك فى أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة ، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك . وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب فى خزائن استانبول ، ويقيننا أن الأستاذ ريتر خير مفتاح لها ، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته .

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات ، ينبغى أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس ، على نحو ما دُرس الفلاسفة الآخرون . فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم ، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التى كان لها دخل فى تكوين آرائهم . ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير قديم ، ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين ، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين

---

(١) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافعة كتاب « نقد النثر » لقدامه ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

الأفكار الحديثة . وإنا لنرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابى بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون ، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكوينى ، ويدرس الغزالى كما درس ديكارت ؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية فى ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقى .

الفصل الثانى

نظرية السعادة أو الاتصال

نظرية أخلاقية فى أساسها ، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة. ولغة المتصوفة إنما تناجى القلب وتحادث الروح ، وفى مناجاة القلب طُهره ، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة ، وبذا نهجر الأجسام زمناً ونفرغ إلى نفوسنا حيناً ، والجسم والنفس كانا — ولا يزالان — فى صراع دائم وعراك مستمر ، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى .

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية . وها هو ذا أرسطو الذى كان واقعياً فى بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة فى ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شىء من الفيض والإلهام ، ووضع فى قمة الأخلاق فضيلته العقلية التى هى أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية .

حقًّا إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية ، أو قد يعز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون ؛ إلا أنها مبعث طمأنينة وهدوء . ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب . وكم يجهد الإنسان نفسه فى صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما ، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يناجيه قلبه وتخاطبه روحه .

وقديماً مر الغزالى بمراحل من البحث والنظر ، واشتغل بدراسات كثيرة ، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً . وحديثاً شك ديكارت فى كل شىء ، اللهم إلا فى نفسه وتفكيره؛ ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين فى رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته . وهناك فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله؛ فأفلوطين

فى مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التى ليست وراءها سعادة ، وقد جد شخصياً فى تحقيقهما طول حياته، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات . ومالبرنش فى القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربه ، فمعرفتنا ليست إلا فيضاً من الله ، وما يبدو منا من عمل خارجى ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله ، وبهذا يتلاشى المخلوق فى الخالق، ويندمج الأثر فى المؤثر .

١ ــ العناية بالتصوف الإسلامى

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف فى جملته ، ولا التعرض لمختلف مظاهره وأدواره منذ نشأته ، وإنما نريد فقط أن نفصّل القول فى نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية . فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت ، ونشرح الأصول التى صدرت عنها ، والعوامل التى أثرت فيها . ونحدد مدلولها ومرماها . وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضح آثارها ونتائجها . فحديث القلب والروح الذى نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون ، ووقف على الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية .

وما كان أجدرنا فى بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصًّا ، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير فى دقة عما يكنه القلب؛ وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التى تسبح فى عالم النور تعز مناجاتها فى حيز المادة والجسم المحدود . ولعل الصوفية معذورون فى التزيى بزى خاص ، كى يتفق ظاهرهم مع باطنهم ، وفى اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم . غير أن هذه اللغة زادت آراءهم تعقيداً ، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الغموض والإبهام . وسنجتهد فى أن نجلى غامضها ، ونقربها ما استطعنا من العرف المألوف .

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامى فى جملته مدفوعين غالباً بما فى الموضوع من طرافة ، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار . ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت

أنظار المستشرقين ، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم ؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبوه فى الدراسات الإسلامية الأخرى . ولا غرابة فالغرب متعطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق ؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون فى الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة . ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفى بأن نشير إلى رجال القرن العشرين ، ونخص بالذكر منهم جولدزيهر النمسوى الذى عقد للتصوف فصلا ممتعاً فى كتابه « عقيدة الإسلام وقانونه[1] » بجانب أبحاث أخرى قيمة ، ومكدونلد الأمريكى الذى وضح كثيراً من آراء الغزالى الصوفية ، ونكلسون الذى عالج التصوف من نواحيه المختلفة ، والأستاذ ماسنيون الذى يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين ، والدكتور محمد إقبال العالم الهندى المشهور . وعلى رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل فى نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها ، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم فى التصوف طرائق جديدة ، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعانى الدقيقة فى كتاب يعد أوسع مؤلف فى تاريخ التصوف الإسلامى[2] .

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التى تستحقها . حقاً إن مهرن المستشرق الدنمركى[3] ، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية ، وقام بنشرها وترجمتها[4] ، كما أن البارون كارادى ڤو لمح لدى الفارابى نزعة صوفية واضحة ؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة . وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية ، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق . وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها .

---

(١) I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. fr., Paris, 1902, p. 20.
ترجم الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد العزيز عبد الحق والدكتور على عبد القادر هذا الكتاب إلى العربية — القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) L. Massignon, *La passion d'al Hossayn ibn Mansour al Hallâj*, Paris, 1922.

(٣) A.F. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*; voir aussi, *Le Museon*, T. I, II, III et IV.

(٤) Carra de Vaux, *al Fârâbi*, dans *Encyc. de l'Islam*, T. II, p. 57-59.

٢ ـ تصوف الفارابى

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام ، وجب علينا أن نصعد إلى أبى نصر الفارابى . فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها . نحن لا ننكر أن الكندى تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار ، ولكنا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملا بكل معانى الكلمة ، بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها[1] . أما الفارابى فقد لمّ هذا الشعث ، وأقام دعائم مذهب فلسفى متصل الحلقات . ومن أهم أجزاء هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء ، نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى ؛ فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابى الفلسفى ، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادى ڤو . ولا أدل على هذا من أن هناك رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى : نفسية كانت ، أو أخلاقية ، أو سياسية . وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام .

(ا) دعائمه

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى . فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات . هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر فى شىء بجانب الفضائل العقلية النظرية ، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير

---

(١) Madkour, *La place d'al Fârâbi*, p. 9.

كل الخير فى مسألة نتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا . وذلك أن العقل البشرى ، سالكاً سبيل رقيه وتطوره ، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو فى أول أمره عقل بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل . وقد يتسع مدى نظره ، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام . ولعل فى هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة .

ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل التصوف الفارابى متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية . فإن الفارابى يتخيل نظاماً فلكياً أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شؤونها ، وآخر هذه القوى ، وهو العقل العاشر ، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضى ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوى والسفلى . وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوى بالأرضى ، والإلهى بالبشرى ، والملائكى بالإنسان ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة ؛ والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هى أسمى غاية ينشدها العقل الإنسانى . وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتاتاً من كل ما هو مادى وجسمى . والتحقت بالكائنات العقلية ، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية .

(ب) رأيه فى السعادة

هذه هى السعادة التى تنحو نحوها الفلسفة والأخلاق ، ويصوب إليها النظر والعمل ، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه ، هى الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين . يقول الفارابى : « والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً ، إلا أن رتبتها تكون

دون رتبة العقل الفعّال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان . والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل ؛ وهذه ليست خيراً لذاتها ، بل لما تجلب من سعادة . والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس »[1] .

عنى الفارابى كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملاً . فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة . وهذان الكتابان هما : « تحصيل السعادة » ، « والتنبيه على السعادة » ، اللذان طبعا فى حيدر آباد سنة ١٣٤٥ و ١٣٤٦ هـ ، وقد امتازا — مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التى وصلت إلينا — بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما ؛ وحبذا لو فكرنا فى إعادة طبعهما بمصر . ولم يكتف الفارابى بهذه الدراسة النظرية ، بل جدّ فى أن يتذوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام ، كما صنع أفلوطين من قبل ؛ ويقال إنه حظى بذلك مرة أو مرتين .

وواضح أنه ليس فى مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارابى : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ... وإذا اجتمعت من

---

(١) الفارابى ، أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ .

لحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يُختَبَّل بالسمع ، والخوف ايَشتغَل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصد عن التفكر ، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن »[١] .

فالروح القدسية إذن واصلة ، ترى المغيب ، وتسمع الخفى ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هى نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دوراً هاماً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهى كما ترى ضرب من التصوف النظرى القائم على البحث والدراسة ، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم .

والتصوف فى جملته ساد العالم الإسلامى منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفى رأى كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسى من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء فى الله . يقول رينان : « لم يعرف الشرق أن يقف فى العبادة عند حد المبالغة والإسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلى بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية فى الهند والفرس . وهناك سبع درجات — كما يقول المتصوفة — تقود المرء إلى الغاية النهائية التى هى الفناء المطلق أو النرفانا البوذية ، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول : أنا الله »[٢] .

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، فأنا وهو الشخص الإنسانى يعمل على أن ينمحى فى أنت وهو الله . وما الحلول، الذى قال به الحلاج والذى درسه ماسنيون دراسة مستفيضة ، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة فى الإسلام ، فهو يتلخص فى اختفاء الإنسان فى الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً .

(ح) العوامل المؤثرة فى تصوفه

كان الفارابى صوفياً فى قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة . وقد أفاض مؤرخو العرب فى وصف تقشفه وإعراضه عن

---

(١) الفارابى ، الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، ص ٧٥ .

(٢) Renan, *Averroès*, p. 144-145.

الدنيا ، وابن خلكان خاصة يضعه فى مصاف الزهاد والنساك[١] . وبالرغم من أنه عاش فى بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء ، لم يغير شيئاً من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشفه . فجليس الملوك هذا وصفىّ الأمراء كان يُرى فى أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستمليها ما حوت من عظات ، وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ المجارى المائية وبين الثمار والأزهار[٢] . فهذا الاستعداد الفطرى الذى نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التى تمكنت منه ، أثرت من غير شك فى آرائه وأفكاره ، وكانت عاملا فى تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابى نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة ، فهو إلى الغموض أميل ، وفى باب التعمق والتركيز أدخل[٣] ؛ وهذا شأن الصوفية جميعاً ، يرسلون الجمل المختصرة المعماة . وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات فى تفهم عبارات الفارابى وإدراك كنهها ، وشكوا من غموضها وتعقدها[٤] .

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلى عاملاً آخر خارجيًّا ، ألا وهو الوسط الذى عاش فيه أبو نصر ، فقد انتشرت فى العالم الإسلامى لعهده أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندى أو فارسى أو إغريقى أو مسيحى . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار ، وفى كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك . فقد جارى المتصوفة ، وشرح لنا المراتب التى يمر بها من يرغب فى السعادة . والمرتبة الأولى فى رأيه هى مرتبة الإرادة ، وتتلخص فى شوق زائد ورغبة أكيدة فى تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهى مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهى اختيار حقيقى ، وبعد الاختيار تجىء السعادة التى تحدثنا عنها من قبل[٥] . فهذا التدرج فى جملته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) Madkour, *La Place d'al Fârâbi*, p. 15-16.

(٤) Carra de Vaux, *Encyc-de l'Islam*, T. II, p. 58; Massignon, *Archives d'hist.*, IV, p. 158.

(٥) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ — ٤٦ .

وفوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول ، وعلى رأسهم الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية ، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية ، ومردد الجملة المأثورة : « اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب »(١) . ويروى أن الشبلي دخل عليه يوماً وبحضرته زوجه ، فأرادت أن تحتجب ، ولكنه أبى عليها ذلك قائلاً : « لا خبر للشبلي عندك » . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكى ، فقال الجنيد لزوجه على الأثر : « استتري فقد أفاق الشبلي من غيبته »(٢) . والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك ، فقد توفى سنة ٩٢٢ للميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : « أنا الحق » ، التي لاقى من جرائها حتفه . وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صوره ، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت . وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة والحضور ، والوجد والوجود ، والنسيان والذكر . يقول بعضهم :

وجودي أن أغيب عن الوجود   بما يبدو عليّ من الشهود

ويقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرت ربي   فهل أنسى فأذكرُ ما نسيت

شربت الحب كأساً بعد كأس   فما نفد الشراب ولا رويت(٣)

ربما يبدو بعد الذي تقدم أنا ميالون لأن نخلط بين تصوف الفارابي وتصوف الحلاج ، ونحاول أن نردّ أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم . ولا شك في أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكري المسلمين ، ولكن نظرية الفارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواح . أهمها :

أولاً : تصوف الفارابي نظري مبني على الدراسة والبحث قبل كل شيء ، فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من

---

(١) Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 274-275.

(٢) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ — ٤٣ .

الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله . يقول الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات »[١] .

ثانياً : — وهذا فرق جوهرى — الاتصال الذي يقول به الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعّال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظرون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ وبذا يتلاشى أنا فى أنت تماماً ولا يتميز الخلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلو المفرط . حقاً إن الفارابى يذهب فى فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة « يحل فيه العقل الفعّال »[٢] ، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته ، ويجب أن يحمل حملاً مجازياً . ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد ، وهو أسمى درجات الكمال الإنسانى ، يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعّال . ويرى الفارابى فوق هذا أن الموجودات فى تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ؛ والله مثال الكمال المطلق ، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة[٣] . فنظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق ، أو أن يمتزج العقل الإنسانى بالعقل الفعّال .

وأخيراً ، لعل كلمة « اتحاد » و « اتصال » تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية ، فإن الكلمة الأولى التى تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق ، فى حين أن الكلمة الثانية التى تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الروحى .

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة

---

(١) Massignon, *Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p. 189.

(٢) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

الفارابية قد استقيت منه أيضاً . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع ، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو ، وإلى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » بوجه خاص . يقول جلسون : « ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه ، وهذه الملاحظة صادقة على العموم فى كل المشاكل التى درسها ، وخاصة فى مشكلة العقل »(١) . ونظرية الاتصال التى نحن بصددها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فإنها مأخوذة نصًّا عن أصل أرسطى . وذلك أن أرسطو فى شرحه للخير الأسمى يقول . فى الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » إنه فضيلة تتكوّن فى الوحدة وبالتأمل العقلى،وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء فى الإنسان وهو العقل ؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة فى الإنسان(٢) .

ليس هناك شك فى أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابى فى السعادة والاتصال . ففى رأيه — كما فى رأى أرسطو — الحياة العقلية غاية فى نفسها ، ومتى جدّ الإنسان فى الدراسة والنظر والبحث والتفكير ، تشبه بالله والعقول المفارقة التى هى إدراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظرى اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة . فأرسطو الواقعى مصدر الجانب الصوفى فى الفلسفة الإسلامية ، و « الأديمونيا »(٣) الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية . وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو ، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية . وهما ما أشرنا إليه آنفاً فى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» ، وما جاء فى «كتاب النفس» خاصًّا بوظيفة العقل الفعّال وأثره فى تكوين المعلومات العامة(٤) . وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً فى فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية .

---

(١) *Gilson*, *Archives*, IV,q.5-6.

(٢) Aristote, *Ethique a Nic. L*, X. ch. VII, VIII.

انظر أيضاً الترجمة العربية للطفى السيد ، جـ ٢ ص ٣٤٩ — ٣٦٢ .

(٣) كلمة يونانية معناها السعادة ، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى ، وفى هذا ما يبين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية .

(٤) Aristote, *de Anima*, L. III.

حقاً إن الفارابي ضنين بأسراره ، ولا يجب أن يقف قراؤه على مصادر أفكاره ؛ بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه . وابن رشد، الذي يعتنق نظرية الفارابي في الاتصال ، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه[1] . فبعد أن وضح كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة ، قال : « سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها »[2] . ولما لم يف أرسطو بوعده ، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال .

غير أن أرسطو وحده لا يكفي في توضيح نظريات الفارابي التصوفية ، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الإسكندرية ، التي أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي . والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن « الاكْستاسيس » أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسياً دقيقاً ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنساني التي ترمى إلى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها . وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندري الذي اعتمد عليه ، والذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « كتاب الربوبية » . ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي ، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في « كتاب الربوبية » .

يقول الفارابي : « إن لك منك غطاء ، فضلاً عن لباسك ، من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق . فلا تسل عما تباشره ، فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت ، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً ، إلى أن تأتيه فرداً »[3] . ويقول صاحب

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 184.

(٢) Aristote, *de Anima*, L. III, ch. VII, 88.

(٣) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧١ .

« كتاب الربوبية » : « ربما خلوت أحياناً بنفسي وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم . فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواى ، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً . وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً ، وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهني إلى العالم الإلهي ، ويخيل إلى كأني قطعة منه . فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه . ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن »[1] .

هذان النصان ، من غير تعليق ، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا إليه رجال مدرسة الإسكندرية ،والاتصال الذى جد في طلبه الفارابى ، و « كتاب الربوبية » هو المرآة التى عكست كثيراً من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الإسلامى .

وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهى مدينة لميول الفارابى واستعداداته ، بقدر ما هى متأثرة ببيئته ومفكرى الإسلام المحيطين به . ولكنها فى تكوينها العلمى تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب (الاكستاسيس) الأفلوطينية. جمع الفارابى كل ذلك ونسقه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاءوا بعده .

* * *

تمتاز فلسفة الفارابى بظاهرتين رئيسيتين : نزعة روحية نامية ، واتجاه صوفى واضح ؛ والمذهب الروحى والتصوف يقتربان فى الواقع ويتلاقيان فى نواح كثيرة . وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة . وقد نفذ التصوف الفارابى على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية ، وأثر فى صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى التاريخ الحديث. وما دمنا قد أسلفنا القول فى شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان

---

(١) « كتاب الربوبية » ، ص ٨ — والفارابى نفسه يستشهد بهذا النص ، ويسوقه مع شىء من التحريف فى « رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين » ، ص ٣١ .

مصادرها الأرسطية والأفلوطينية ، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقى نظرة على الأثر الذى أحدثته فيمن جاء بعد الفارابى من فلاسفة ومفكرين . وكى تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أى حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابى الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى ، ومن جانب آخر ينبغى أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفى وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون . وحبذا لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التى اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين . وبالجملة سنتابع هذه النظرية فى خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها .

٣ — تصوف ابن سينا

إذا كان فى فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابى وخليفته الأعظم ، فهو بلا جدال ابن سينا . حقًّا إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه ، وانتزع مكانته ، وقضى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هى فى الحقيقة من صنع الفارابى وابتكاره . بيد أن الأول يعترف للثانى بأياديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالخضوع والأستاذية[١] . ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد فى تفهمها ، وأفاض فى شرحها وتوضيحها ، بحيث منحها نفوذاً وسلطانًا لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها . ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا ، وهو صناع اليدين ، فى ثوب قشيب ومظهر خلاب . وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع فى الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابى الماهر فى الفلسفة الإسلامية .

قد يؤخذ علينا أحيانًا أنا نحاول تحليل أفكار الفارابى فى ضوء ما كتب ابن سينا[٢] ، إلا أن الرجلين فى رأينا متضافران ومتكاملان ، يوضح كل منهما

---

(١) القفطى ، أخبار الحكماء ، ص ٤١٦ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٤ .

(٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المأسوف عليه بول كراوس فى مجلة « الدراسات الإسلامية » (*Rev. des Etudes Isl.*, 1935, p. 226) ، وقد أردنا أن نلفت الأنظار إليه .

صاحبه ويتممه . ولئن كان للفارابى فضل السبق ، إن لابن سينا فضل البيان والإيضاح . ومن ذا الذى يدعى أن فى مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابى فربما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه ؛ فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذى يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت .

(١) عرضه الكامل فى « الإشارات »

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية وتولاها بالشرح والدرس فى رسائل متعددة ، نخص بالذكر منها « كتاب الإشارات والتنبيهات » ، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية[1] يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة ، وثمرة النضج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ،وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التى لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث التصوفية ، ويقع فى نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلّفته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب . فقد أخذ ابن سينا، على حسب عادته، أفكار الفارابى وفصّل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً مرتّبا . فهو يحدثنا عن « التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات العارفين » و « أسرار الآيات » ، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً . وهذا هو القدر الذى جمعه وترجمه مهرن إلى الفرنسية ، ونشره تحت عنوان :
Traités mystiques d'Avicenne

وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التى تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابى . يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . العارف

---

(١) نسبة إلى ابن سينا .

يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه ، وتعبده له فقط ؛ لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة ... العارف هشّ بشّ بسّام ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوّى والجميع عنده سواسية ؟ ... العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتّريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله فى القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مُعيِّر ، وإذا جسُم المعروف فربما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفّاح ، وكيف لا ونفسه أهون من أن تحرجها زلة بشر ؟ ونسّاء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق »[1] ؟

(ب) مقامات العارفين

يصف ابن سينا كأستاذه المراحل التى تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذى هو السعادة الحقة : « فالمُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخص باسم الزاهد ، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف »[2]. وليست السعادة مجرد لذة جسمية ، بل هى غبطة روحية وسمو معنوى ، واتصال بالعالم العلوى ، هى عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقى إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق ، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة فى كمال هذا الابتهاج[3] . « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ١٩٨ — ٢٠٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ١٩٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ١٩٧ .

تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة ، المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة»[١] . والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية فى المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال .

(ح) الاتحاد والاتصال :

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ، ولاسيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد، ويحلل بعض الظواهر النفسية كالعشق والشوق، وهى التى شغلت كبار متصوفى المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفيًا لأستاذه فى نظرياته الصوفية كما وفى له فى كل مذهبه الفلسفى ، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التى زعمها الجنيد والحلاج ، ونقده لها نقداً فيه دقة وتعمق .

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه ، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق ، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعّال . وأما الاتحاد المزعوم الذى يقضى بأن يندمج الخلق فى الخالق فغير مقبول عقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشىء واحداً ومتعدداً فى آن واحد . ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعّال فرداً واحداً فى الوقت الذى نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف فى حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه .

وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئًا فإنما تعقل ذلك الشىء باتصالها بالعقل الفعّال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير هى نفس العقل الفعّال ، لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصل منه شىء دون شىء ، أو يجعلوه

---

(١) المصدر نفسه ، ١٩٨ .

متصلاً بكليته بحيث يُصيِّر النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) ، على أن الإحالة فى قولهم إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد، حينما يتصورونه ، قائمة»[١] . ويضيف ابن سينا إلى هذا : «إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ليحدث شىء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعرى غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا[٢]» .

(د) تصوفه وتصوف الفارابى

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابى فى شىء ، وسيلتهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارادى ڤو : «لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا فى آخر المذهب كتاج له ، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وبالعكس ينفذ تصوف الفارابى إلى كل شىء ، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها ، بل حالا نفسية»[٣] . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابى — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجلين تشهد بذلك . ولكنا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلا فى مذهبيهما . وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها ؛ وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لديه منها عند الفارابى .

---

(١) المصدر نفسه ، بتصرف ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٣) Carra de Vaux, *Encyc. de Islam*, II. p. 58.

٤ – نظرية الاتصال فى مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابى وابن سينا هما بطلى المدراسة الفلسفية فى المشرق ، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها فى المغرب . وبما أن البحث العلمى فى المشرق أسبق منه فى المغرب ، فإن أهل الأندلس مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك لم يكن بدعاً أن تتمثى المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا الفارابى وابن سينا . وكم يسوءنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشىء الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بقى منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسى وهو « تدبير المتوحد » لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة .ويرجع الفضل فى الكشف عنه إلى مستشرق إسرائيلى من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون مُنك، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ، ومترجم « دلالة الحائرين » إلى الفرنسية . ثم اهتدى أسين بلاسيوس سنة ١٩٤٢ إلى الأصل العربى ، ونشره مع ترجمة إسبانية فى مجلة (*al Andalus*) ، ثم نشر الأصل والترجمة فى استقلال بمدريد عام ١٩٤٦ .

(ا) ابن باجة

وإذا اعتمدنا على ما نقله منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه « تدبير المتوحد » قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية[١] . والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالجملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوى، مشتركاً مع المجتمع أو منعزلاً عنه، فإن كان المجتمع صالحاً قاسمه فى مختلف شؤونه ، وإن كان طالحاً لازم الخلوة والانفراد[٢] . وهنا يبدو ابن باجة متأثراً

---

(١) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 410.

(٢) *Ibid.*, p. 398-399.

بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابى ، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط ؛ ومن شرائط المدينة الفاضلة فى رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها . وكتاب « تدبير المتوحد » فى جملته مستقى من مؤلفات الفارابى وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد ، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة .

(ب) ابن طفيل

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسى فى بناء المدرسة الفلسفية الأسبانية ، وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول ، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقه ، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة. بيد أن روايته الفلسفية المشهورة «حى بن يقظان » التى وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة فى أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام ، وقد ترجمت إلى عدة لغات ؛ وكانت فى غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزو .

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله ، فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالمجتمع قط ؛ ومع هذا تمكن بعقله الفردى من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التى أفاضت عليه النور والمعرفة . وهذا الشخص هو « حى بن يقظان » الذى ولد فى جزيرة قرب خط الاستواء ، ولم ير أباً ولا أماً ، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته[1]. ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث فى الظواهر الكونية وسر تغيرها ، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعّال[2] . ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه ، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هى النظر والتأمل[3] .

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ٣٠ – ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ – ٨٦ ، ١١٣ – ١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

وسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين ، فإنه يبين لنا أولا كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن « حى بن يقظان » يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص « المتوحد » الذى أشرنا إليه من قبل . وثانياً فى لغة « حى » الخيالية وصُوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال .

(ح) ابن رشد

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الخيالى الفرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعّال دراسة علمية منظمة ، مبيناً أن هذا الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها[١] . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ؛ فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث ، فادعاء باطل وقول هراء[٢] .

ولعل فى هذا الذى قدمنا ما يكفى لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوفاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً فى نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكوّن لنفسه مذهباً مستقلا ينفصل عن مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما فى المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ٢ ص ٧٧ — ٧٨ ؛ وانظر أيضاً :
Munk, *Mélanges*, p. 437 .

(٢) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٩ .

الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال .

فمن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية . وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملي ، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل .

٥ ــ تصوف شبه فلسفي

لم يقف تصوف الفارابي عند المدرسة الفلسفية ، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام . وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشراقيين التي عاشت في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر ، ومؤسسها هو السهروردي أو الشيخ المقتول المتوفى سنة ١١٩١م . وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة ، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص .

(ا) السهروردي

ويظهر أن سعة اطلاعه ولدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين [١] . فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تمد الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات . فأنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة ، هم أبناء الإنسانية أولا وبالذات ورسل السلام والإصلاح [٢] . وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ، ويعملون على نشر نظرية

(١) Van den Bergh, *Suhrawardi,* dans *Encyc. de L'Islam.*

(٢) السهروردي ، حكمة الإشراق ، ص ٣٧١ .

ثابتة ، وينضوون تحت لواء فلسفة واحدة ، هي الفلسفة الإشراقية . ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات ، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها[1] . فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية .

وإذا كان العالم في جملته قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية، تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعّال[2] . ومتى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم .

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ماستطاعوا وكثيراً ما ينعمون به. أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة . يقول السهروردي : « إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش »[3] .

فالفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي ، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزعته إلى العالم العلوي . غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها ،

(١) السهروردي ، هياكل النور ، ص ٢٨ — ٢٩ و ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤ — ٤٥ .

فى حين أنه ليس لدى الفارابى إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء . هذا إلى أن الإشراقى لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال وحده ، بل يطمع فى الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار[1] . فكأن السهروردى حين دُعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما ، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً ؛ وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة .

(ب) ابن سبعين

هذا التصوف العقلى المبنى على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفى وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر . ونعنى به ابن سبعين المفكر النقادة الذى لم يُدرس بعد دراسة كافية ولائقة به ، على الرغم مما فى آرائه من حصافة وفى أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة ١٢٥٠م . وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتدى إليها المستشرق الإيطالى أمَرى سنة ١٨٥٣ ، فى مخطوطة من مخطوطات أكسفورد تحت عنوان : « الرسائل الصقلية »[2] . وبعده بنحو عشرين سنة قام بتحليلها فى الصحيفة الآسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركى المشهور مهرن[3] . وقد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة ، ونشر نصها فى باريس عام ١٩٤٣ .

وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم وحب للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة ، وهى : قدم العالم ، والمقولات العشر ، وما وراء الطبيعة فى غايته ومبادئه ، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥ — ٤٦ ؛ حكمة الإشراق ، ص ٣٨١ .

(٢) Amari. *Journal asiatique*, 1853, 5e.série, T. I, Fév.-Mars.

(٣) Mehren, *Ibn Sab'in, Correspondance avec l'empereur Frédéric II* dans *Journal asiatique*, T. XVI (1879).

ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة ، وفى مقدور من يرجع إليها معتمداً على بعض المصادر الأخرى، وخاصة كتابه « ما لا بدّ للعارف منه » أن يكوّن فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية .

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطوّل ، ونكتفى بأن نشير إلى ما يتصل منه بموضوعنا . فالله فى رأى ابن سبعين أصل العقول المتصرفة فى الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعّال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهى ميالة دائماً إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا ما تفرغ الإنسان للمراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعّال[1] .

هذه النظرية — كما ترى — تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا ، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطى كسابقيه من فلاسفة الإسلام ، وإن كان ينقدهم نقداً مرّاً[2]. وقد أقام تصوفا عقلياً على أساس فلسفى ، فهو صوفى على طريقة الفلاسفة[3] ؛ وفيما يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية . فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ، ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعّال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً معنوياً[4] .

(ح) وحدة الوجود

فتصوف السهروردى وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية . وفى رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع ، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه ، فهو موجود أزلا بنفسه ودون حاجة إلى أى موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا

(١) *Ibid.*, p. 359-360, 423; Massignon, *Recueil*, p. 133.

(٢) *Ibid.*, p. 129 et suiv.

(٣) Mehren, *Journal asiatique*, p. 145.

(٤) *Ibid.*, p. 390.

نهاية . والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته ، ومنه تستمد الحياة والوجود ؛ فوجودها إذن عرضي وبالتبع . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز .

هذه هى نظرية وحدة الوجود التى اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية فى الإسلام . وقد تكونت فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى ، وانتشرت بعد ذلك فى بلاد الأندلس والمشرق . ومن أكبر أنصارها محيي الدين ابن عربى المتوفى سنة ١٢٤٠ ميلادية ، وجلال الدين الرومى المتوفى سنة ١٢٧٣ ، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس[١] . ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا . أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابى[٢] .

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات الأخرى ؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فكأن مذهب المشائين من العرب لما حورب فى شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية ، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبناه المتصوفة وأبرزوه فى صور أخرى مقبولة ولو إلى حين . وفى رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى فى العصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام .

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها ، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام . فالسهروردى قتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحر فى مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه فى الغالب ، واتهم معاصره ابن عربى بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة[٣] .

---

(١) Nicholson, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 223 et suiv.

(٢) Massignon, *Recueil*, p. 187.

(٣) Mehren, *Journal asiatique*, (1879), p. 338 et suiv.; C. de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921, IV, p. 232.

٦ ــ التصوف السنى

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية فى رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وفى طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية . والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت فى الصوفية الآخرين المعتدلين ، أو المحافظين إن صح هذا التعبير . ومهمتنا فى هذه المرحلة أشق منها فى سابقتها ، لأنه ليس بغريب أن تفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين . أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحت ، الذى يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين ، فهذا أمر عسير . ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذى درسنا به النقط السابقة ، مبينين أولا السر فيما ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين .

(ا) تعاليم الإسلام والنزعة الصوفية

لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندى ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان فى بيعهم وصوامعهم ، وسنة فقراء الهند وعبّادهم فى ألمهم وعذابهم المستطاب . ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعباداته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك . وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة : هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية أثرت فى تكوين التصوف الإسلامى ؛ ولكن يجب أن نضم إلى هذه المؤثرات الخارجية عاملا آخر داخلياً وجوهرياً ، ألا وهو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن فى طبيعة الإسلام ما يسمح بشىء من التصوف ما وجد التقشف الهندى والرهبنة المسيحية إلى المسلمين سبيلا .

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن فى تكوين نظريات

الإسلام الصوفية ، وهم فى هذا فريقان : فريق ينكر هذا الأثر ، وآخر يثبته : وفى مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادى ڤو الذى يزعم « أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيراً ، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة »[١] . وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون ، وبجانبه مرجليوث : « أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف ، وهذه البذور كفيلة بتنميته فى استقلال عن أى غذاء أجنبى »[٢] . ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم . ذلك لأن كتاب الله فى العالم الإسلامى قاموس للنحاة واللغويين ، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين ، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون ، وقانون يرجع إليه المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون . وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة ، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعتماد عليه ، بل إن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية منه قد تقرب آراءهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية . فالمتصوفة إذن ، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين .

وأما ما فى هذا الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة ، فأمر لا يقبل الشك ؛ ويدهشنا أن البارون كارادى ڤو لم يتنبه إليه . ذلك لأن القرآن لا يخاطب العقل وحده بل يناجى كذلك القلب ، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن . وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية . وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوى من مناجاة القلوب والأرواح ، وهو إنما أعد أولا وبالذات للجماهير التى تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان . وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصوغة فى قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة .

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة

---

(١) *Ibid.*, p. 219.

(٢) Massignon, *La Passion*, p. 480; Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London, 1914, p. 199.

بالقلب والروح ، والتى استطاع المتصوفة الاستفادة منها فى نواح كثيرة . ونكتفى بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم[1] ، فمصطلحات المتصوفة فضلا عن نظرياتهم ترجع إلى أصل فى كتاب الله ، وغنى عن البيان أن حديث المعراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية ، وهما الجذب والحب . والعلم اللدنى ، الذى يتباهى به أهل الكشف والواصلون، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذى قال الله فى شأنه : «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً» .

وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها فى الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية . غير أنه لا يفوتنا — وهذا أمر ينبغى التنبه إليه — أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مدلولها وتفهم الناس لها . فقد يفهم صحابى من لفظة قرآنية ما لا يفهمه تابعى أو رجل من رجال القرن الثالث الهجرى ؛ ولسنا فى حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمى . ولو جارينا متصوفى العصور الأخيرة ، لرددنا كل بحث صوفى إلى آية قرآنية أو حديث نبوى ، وهذا إسراف من غير شك . فلا يصح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامى فى القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون ، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس فى الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول . يقول نكلسون : « صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسى القرآن ، ولكن لا يصح — فيما أظن — أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية»[2] . وفى هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد فى تلك الخصومة الآنفة الذكر التى شجرت بين المستشرقين . فإنا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل ؛ ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها .

(١) Massignon, *Essai*, p. 28-29.

(٢) Nicholson, *Legacy of Islam*, p. 212-213.

(ب) الزهد والتقشف

بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام ، فلوحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا ، بل لقد خطا بعضهم فى هذه السبيل خطوات فسيحة وبالغ فيها مبالغة واضحة . بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسمَّوا باسم خاص ولم ينتسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا فى أواخر القرن الثانى للهجرة[1] . وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولّد بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية فى الغالب وليدة التطبيق .

لهذا رأينا رجالا من مفكرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبى وذو النون المصرى ، يبدءون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية ؛ ومخلفاتهم من أقدم ما كتب فى هذا الباب[2] . ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر ، فإن البسطامى هو أول من قال بها[3] . ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السماء ، وهى ولا شك أدق شىء فى التصوف الإسلامى وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين : طائفة تقبلها وأخرى ترفضها .

والقرآن لا يشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة ، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة فى دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى نستطيع أن نذكر منها قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، « وهو معكم أينما كنتم » ، « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث القدسى : « ما تقرب إلىّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى يحبنى وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به »[4] .

---

(١) القشيرى ، الرسالة ، ص ٨ .

(٢) Nicholson, *Legacy*, p. 215; Massignon, *Recueil*, p. 15.

(٣) Nicholson, *Legacy*, p. 215-216.

(٤) *Ibid*. p. 214; القشيرى ، الرسالة ، ص ٤٥

(ح) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفى

بيد أن الاتحاد الصوفى يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارئ جل شأنه وحلول اللاهوت فى الناسوت ، وقبول شىء إلهى فى داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . وكل الخلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتلخص فى هذه النقطة ، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلهى فى الإنسانى ، ولا أن يصعد الإنسانى إلى الإلهى ، ويرفضون ضرورةً مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف فى جملته . إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التى تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، دون أن تدعى الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم . ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة ، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومتطرفين ، وليس هذا التقسيم بالجديد فى العالم الإسلامى ، ولا فى كل المدارس التى تسودها نزعة دينية .

وإنا نلاحظ فى مختلف الدراسات الإسلامية – لا فرق بين التوحيد والفقه والتصوف – أن هناك شعبتين متميزتين : شعبة السنيين وشعبة المبتدعين ، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار . وإذا كان الغزالى هو أكبر خليفة لأبى الحسن الأشعرى فى نصرة مذهب أهل السنة الكلامى ، فهو بحق مؤسس التصوف السنى . وكأنما أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة فى كل ناحية، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم ، فلاسفة كانوا أو باطنية ، متصوفة كانوا أو متكلمين ، وقد آذت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين .

(د) الغزالى والتصوف السنى

– أما التصوف السنى فهو تقريباً واضع أصوله وقواعده ، ومبين طرقه ووسائله فى كتابه «إحياء علوم الدين» الذى أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء . نعم إن الغزالى يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية ، فتراه مثلا يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الاتحاد الحلاجية فى كتاب «الإحياء»، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابههما

تمام المشابهة فى كتاب « مشكاة الأنوار » ، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل[1] ؛ ولعل تطوراً حدث فى آرائه هو السر فى هذه النظريات المتناقضة . ومهما يكن فكتاب « الإحياء » هو مصدر التصوف السنى من غير جدال ، وعليه نعتمد هنا أولا وبالذات ، وهو الذى أثر وحده تقريباً — من بين كتب الغزالى الصوفية — فى المتصوفين المتأخرين .

وما كان الغزالى لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها ، ووجد فيه حصنه الحصين[2] . فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والملموسات ، لأن هناك عالمين : عالم الباطن وعالم الظاهر . فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح ، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن . والمعلومات نفسها ضربان : حسية وصوفية ، أو ظاهرية وباطنية ، وفى هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآنفة الذكر[3] . ولكن قد يقال إن وسيلتنا فى تعرف المعلومات الظاهرية هى الحواس ، فبأى طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية ؟ والأمر فى هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية ، فإنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التى تجاوز عالم السمع والبصر ؛ فالمعرفة إذن هى غاية التصوف السامية . أما اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلا وغير مقبولة نقلا .

(ﻫ) تصوفه وتصوف الفلاسفة

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالى وتصوف الفارابى ، وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذى قال به الحلاج ، والإلهام الذى يعمل له الغزالى يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذى جدّ فى طلبه الفارابى ، وكلا الرجلين

---

(١) نشير إلى بحث عنوانه « فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين » . وقد نشر فى مجلة « الرسالة » سنة ١٩٣٦ ، العدد ١٤١ ، ١٤٢ . ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن « المشكاة » ليست من صنع الغزالى .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢ — ٧ .

(٣) Carra de Vaux, *gazaoli*, p. 204-205. ؛ وانظر أيضاً الغزالى ، الإحياء ج ١ ص ٢٢ ، ٢٤ .

يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية ، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ، ومقصد الصوفية والأنبياء . ولقائل أن يقول إن الغزالى يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال ، ولكن هذا الفرق فى الواقع شكلى . فإن العقل الفعّال فى رأى فلاسفه الإسلام جميعاً ليس إلا فاصلا معنوياً ومرحلة تدرُّج بين العبد وربه ، وكل فيض مصدره الأخير والحقيقى هو الله جل شأنه . وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثّرت فى جميع المتصوفة المسلمين ، المتطرفين منهم والمعتدلين أو الأحرار والمحافظين .

٧ ـ نظرية السعادة فى المدارس الغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمه مختصرة فى أثر هذه النظرية فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وفى بعض فلاسفة العصور الحديثة . وفلسفة اليهود فى القرون الوسطى ، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية فى ذلك العهد ، هى فى الواقع صدى للفلسفة الإسلامية[١] . واليهود هم خلفاء العرب على تراث أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادى فوزاً عظيما ، وأضحوا أنصارها طوال القرون الثلاثة التالية حين خذلتها الشعوب الأخرى . فأخذوا الأفكار العربية أو المعرَّبة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيما بينهم ، وتتلمذوا لفلاسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصة .

(ا) تعلق ابن ميمون بها

ودون أن نستقصى هنا كل مفكريهم نكتفى بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون ، الذى يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية . وإذا ما ذكر ذكرت الفلسفة الإسلامية على الفور ، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريباً ، وصادفت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى ، ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين . فهو يعتقد أن البحث والثقافة

(١) إبراهيم مدكور ، مجلة الرسالة ، العدد ٩١ ، ص ٤٩٥ .

سبيل الكمال الإنسانى ، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة ؛ وكلما أمعن الإنسان فى الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه . ويشبه ابن ميمون الخالق والخلق فى رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصراً منيفاً فى مدينة كبيرة ، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصوب النظر إليه ، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله ، ومن فتنوا به قد يدفعهم الشوق إلى السعى نحوه والطواف حول جدرانه الفخمة ، وربما اقتحموا عتبته وانسابوا إلى حدائقه وأفنيته الملأى بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة ، ومنهم من يقنع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً . وذوو النفوس السامية والهمم العالية يأبون إلا التشرف بالمليك فى حضرته والإصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته ، وحينذاك يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم[1] . وواضح أن هؤلاء الماثلين فى الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية ، والمليك الذى يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحانى الذى نسعى إلى الاتصال به .

(ب) أثرها فى الفلسفة المدرسية المسيحية

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية ، ولم يكن التصوف الفارابى خاصة بالغريب عليهم ؛ ذلك لأن المسيحية نفسها تشايع الأفكار الصوفية فى جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل . وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه، فخطيئة عظمى أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يتراخى فى السعى نحوه والقرب منه . على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير فى رأى المتصوفين المسيحيين ، فإنا ندنو من الله كلما خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة .

وقد كتب جلسون — وهو حجة فى هذا الباب — فصلاً ممتعاً فى نظرية الحب المسيحية ، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية[2] . ومحبة الله هى السبيل الذى يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية . ويجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التى تعشقها الفارابى تعتمد على قوة أخرى وتستمد

---

(١) موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج ٣ ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

(٢) Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, T. I, p. 65-85.

نفوذاً من سلطان عظيم ، ألا وهو سلطان أرسطو الذى استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تاماً منذ القرن الثالث عشر للميلاد . فإن هذه السعادة أشبه ما تكون « بالأديمونيا » الأرسطية ، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة[١] . لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين فى اعتناق هذه النظرية ، وإن حاربوا فى عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين . فألبير الأكبر والقديس توماس الأكوينى يتحدثان عن عقل مقدس Intellectus sanctus هو فى الغالب ابن « للروح القدسية » التى أشاد بذكرها الفارابى من قبل[٢]. والقديس توماس يقرر فى وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر فى تأمل الحقائق الأزلية[٣] .

فالسعادة الفارابية أثرت إذن فى يهود القرون الوسطى ومسيحييها على السواء . وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذى أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية ، فقد قرءوا عنها شيئاً فيما ترجم من رسائل الفارابى إلى اللاتينية ، ووقفوا عليها مفصلة فى مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفى كتاب موسى بن ميمون المشهور : « دلالة الحائرين » ، الذى استقى منه الغرب كثيراً من الأفكار الشرقية .

(ح) نظائرها فى الفلسفة الحديثة

لم يقف أثر هذا الكتاب فى نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى العصور الحديثة . وذلك أنا نجد لدى واحد كاسپينوزا أو لَيْبنتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام : فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبهاً عظيما النظرية التى أخذ بها الفارابى ، ومشكلة العناية عند الثانى لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل[٤]. وربما يبدو غريباً أن نحاول إثبات علاقة بين مفكرى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين ، خصوصاً وقد جرت عادة مؤرخى الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى ، ولم يفكر واحد منهم فى جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة . ولكنا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس ، ومعتمدة على أسس تعززها ،

---

(١) ص ٤٢ .

(٢) ص ٣٧ – ٣٨ ؛ وانظر أيضاً Gilson, *Archives*, T. IV, p. 74.

(٣) Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, T. IV, p. 73.

(٤) Madkour, *La place*, p. 206-209.

فقد عرف اسپينوزا كتاب « دلالة الحائرين » ، وعني به عناية كبيرة ، كما عرفه ليبنتز وأثنى عليه ثناء مستطاباً(١). فى ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أى مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة ، وخاصة لدى اسپينوزا الذى تربطه بالفارابى أكثر من علاقة . فكلاهما يعد السعادة غاية لمذهبه الفلسفى . وهما يعملان على تحقيقها بوسائل متماثلة . وكلاهما صوفى النزعة فى سلوكه وآرائه ، وتصوفهما عقلى نظرى مبنى على العلم والدراسة . ونظرياتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة ، فصفات البارئ عند الفارابى لا تختلف كثيراً عنها لدى اسپينوزا . الله فى رأيهما علم ومعلوم وعالم فى آن واحد ، وهوية وماهية معاً ، هو مسبب الأسباب والجوهر المطلق أو الجوهر الوحيد(٢) . فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً ، وكل الكائنات تستمد وجودها منه . وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربى والفيلسوف الإسرائيلى يقولان بما يشبه مذهب وحدة الوجود . وإذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من الله فهى دائماً فى نزوع إليه ، وكمالها فى أن تتجه نحوه وتقترب منه وتحبه حباً صادقاً . وهذا هو الحب الفلسفى الذى يتغنى به اسپينوزا ، ويرى فيه لذة لا تنقطع وغبطة تجل عن الوصف(٣) .

* * *

الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى العصور الحديثة ، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيراً واضحاً . فأفاد منهم مفكرو الإسلام لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، وإن تحاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم ، وأخذ عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم . ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة ، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسپينوزية . ونحن لا ندعى طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً فى رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين

---

(١) *Ibid.*, p. 208-209.

(٢) Spinoza, *Ethique*, II ch. 7.

(٣) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, T. II, 159.

بوجه خاص ، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية . ولكن الأفكار الإسلامية نفذت إليهم — فيما نعتقد — عن طريقين : طريق اليهود وطريق المسيحيين ، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلا أو القديس توماس ما يحكى بعض الآراء الإسلامية .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة ومجهولة ، فبديهى أن يبقى أثرها فى طى الخفاء ، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثر . فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلا تاماً بين عهدين ، وأنه أب لفلسفة لا تحمل فى أثنائها شيئاً من آثار الفلسفات السابقة . غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد انمحت ، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنسانى قد انهارت . وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سُبق إلى كثير من أفكاره فى القرون الوسطى المسيحية ، كما أن مذهب ليبنتز مثلا يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية[1] .

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالى ؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الاسپينوزية بين الذات والوجود عند الفارابى ، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين . إنا إن فعلنا خدمنا القرون الوسطى والتاريخ الحديث معاً ، وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة ، وقمنا بقسطنا فى ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنسانى .

وهناك أمر آخر ، هو أنه ينبغى أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية . فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر ، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية . وقد حاول هورتن فى بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفى ، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغى أن يعقبها . وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال فى طى الكتمان . ولعل أغمض شىء فى هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية . نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شىء كثير يجتذب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعذر السير فيها والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نجلّى غامضها وندرسها دراسة وافية .

(١) Blancher, *Les antécédents historiques, du "Je pense donc Je suis"*, Paris, 1920.

الفصل الثالث

نظرية النبوة [1]

يعتمد كل دين سماوى أولا وبالذات على الوحى والإلهام ، فمنهما صدر ، وبما لهما من إعجاز فاز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه . وما النبى إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته . وهذا هو كل ما له من امتياز . فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ولا يروى خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء إلا وهو ينفذ إرادة الله ، والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى يستمد قوته من السماء ، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحى مباشر أو غير مباشر : «وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى» . فمن ينكر الوحى يرفض الإسلام فى جملته ، أو يهاجمه على الأقل فى أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية ؛ وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سمائه .

١ – الفارابى أول من قال بها

وليس شىء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ فى مذهبه بمكان للنبوة والوحى ، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين . وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الأرض ولغة السماء . لهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضى ، ويبنوا الدين فى اختصار على أساس عقلى ؛ فكوّنوا نظرية النبوة التى هى أهم محاولة

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان بحثاً عنوانه : *Prophecy in Islam* (London 1958) عنى فيه ببيان الأصول اليونانية للنظرية الإسلامية ، وزوده بتعليقات كثيرة ، وعرض فى اختصار لموقف خمسة من كبار المفكرين المسلمين من هذه النظرية ، وهم ابن حزم ، والغزالى ، والشهرستانى ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وهو يلتقى معنا فى بعض ما انتهينا إليه ، وإن لم يقف على كتابنا هذا فيما يظهر .

قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . والفارابى هو أول من ذهب إليها وفصّل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . وهذه النظرية هى أسمى جزء فى مذهبه الفلسفى ، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، وتتصل اتصالا وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفارابى يفسر النبوة تفسيراً سيكلوجياً ، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصى فحسب ، بل لما له من أثر فى المجتمع .

(ا) اهتمامه بالسياسة المدنية

قد يكون الفارابى أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، فهو يتعرض لها فى كثير من مؤلفاته ، ويعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام . وبين رسائله القليلة التى وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقوفتان على السياسة والاجتماع وهما : « السياسة المدنية » ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وله شرح مختصر على « نواميس » أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى اليوم ومحتفظاً به فى مكتبة ليدن . و « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » يكفى وحده لأن يعد الفارابى بين من فكروا تفكيراً منظماً فى النظريات السياسية . ولعله أشهر كتبه وألصقها به ، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة ، فلقبوا مؤلفه به وسموه «صاحب المدينة الفاضلة » . وهذا الكتاب يحاكى « جمهورية » أفلاطون إلى حد بعيد ، ويحوى كثيراً من الآراء الأفلاطونية. والواقع أن شيخ الأكاديمية انفرد تقريباً ، بين مفكرى الإغريق ، بالتأثير فى دراسة العرب الاجتماعية ، وبرّز فى هذا المضمار على أرسطو الذى ساد الفلسفة الإسلامية فى نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لم يترجم إلى العربية ، ويوم أن افتقده ابن رشد فى شروحه أحل محله كتاب « الجمهورية » .

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابى أن المدينة كل مرتبط الأجزاء ومتضامها ، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . فالألم الذى يحس به أحد أفراد المجتمع لابد أن يعدوه إلى الآخرين ، والسرور الفردى لا يصح أن يعرف فى مجتمع صالح . فلا يألم شخص وحده ، ولا يُسر وحده ،

بل يجب أن تسرى فى الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك . وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص ، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيما متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون[1]. وبديهى أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها ، وأسماها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته . لأنه من المدينة كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام . وليست وظيفته بسياسية فقط ، بل هى أخلاقية كذلك ؛ فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص فى التشبه به[2] .

(ب) رئيس المدينة الفاضلة

يبنى الفارابى كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأ همية ، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التى قال بها أفلاطون من قبل ، بل هى مأخوذة عنها نصاً . ويعقد لها فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلاً مستقلاً عنوانه : «فى خصال رئيس المدينة الفاضلة» ، وفى هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية ، قوى الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة ، كبير الفطنة ، سريع البديهة ، حسن العبارة ، محباً للعلم والاستفادة ، متحلياً بالصدق والأمانة ، نصيراً للعدالة ، عظيم الإرادة ، ماضى العزيمة ، قانعاً متجنباً للملذات الجسمية »[3] . وهى شرائط صعبة التحقيق ، ونادرة الوجود مجتمعة فى شخص واحد كما يلاحظ الفارابى نفسه .

ومع هذا لا يتردد فى أن يزيدها تعقيداً ، فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى ؛ أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط

---

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ — ٥٥ ؛ وانظر أيضاً :
Platon, *Répuplique*, 370a-373c.

يستعمل الفارابى لفظ « الاجتماع » فى نفس المعنى الذى نستعمله الآن .

(٢) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ — ٥٦ = تحصيل السعادة : ١٦ ، ٤٣ .

(٣) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ — ٦٠ = تحصيل السعادة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ؛ وانظر أيضاً : Platon, *République*, 490 c.

الذى يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية . وذلك الشرط هو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذى يستمد منه الوحى والإلهام . والعقل الفعّال ، كما نعلم ، أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون ، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية[١] .

ولعلنا نلحظ من هذا أن خيال الفارابى — ولو فى هذه النقطة على الأقل — أخصب من خيال أفلاطون . ففى حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ، يطلب الفارابى من رئيس مدينته أن يندمج فى العالم الروحى ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصال بالعقل الفعّال . فالحاكم الفيلسوف الذى قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابى . يقول دى بور بحق : « يُبْرِز الفارابى رئيسه فى كل الصفات الإنسانية والفلسفية ، فهو أفلاطون فى ثوب محمد النبوى »[٢] . وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرءوسيه نحوه ، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولا وبالذات ، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق . فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبى ، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى .

(ح) المخيلة سبيل اتصال النبى بالعقل الفعّال

بيد أن الفيلسوف العربى يأبى إلا أن يصوّر لنا من هذا الخيال حقيقة ، ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التى ينشدها . ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعّال ، وإن يكن نادر الوجود وخاصّاً بعظماء الرجال ، ميسور من طريقين : طريق العقل وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام . فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية[٣] . وليست النفوس

---

(١) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ٥٧ — ٥٨ .

(٢) De Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*, p. 112.

(٣) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ = تعليقات ، ص ١٤ .

كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال ، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور . يقول الفارابى : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس »[1] . فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية الكثيرة يستطع الحكيم الاتصال بالعقل الفعَّال ، وهذا الحكيم الواصل هو الذى يسمح الفارابى بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته . وبهذا يحل « صاحب المدينة الفاضلة » — على طريقته طبعاً — مشكلة الرئيس السياسى والاجتماعى ، وهو حل صوفى كما ترى ؛ وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال . فآراء الفارابى السياسية ، وإن اعتمدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بنزعة صوفية واضحة .

على أن الاتصال بالعقل الفعَّال ممكن أيضاً عن طريق المخيلة ، وهذه هى حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها . وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابى وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دوراً هاماً ، وتنفذ إلى نواحى الظواهر النفسية المختلفة . فهى متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما ، وتغذى الرغبة والشوق بما يزجهما ويدفعهما إلى السير فى الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس ، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدراً مبتكراً لا تحاكى فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابى إلى المخيلة المبدعة (imagination oréatrice) التى تنبه إليها علماء النفس المحدثون ، بجانب المخيلة الحافظة (imagination conservatratrice) ؛ ومن الصور الجديدة التى تخترعها المخيلة تنتج الأحلام والرؤى .

ويعنينا هنا قبل كل شىء أن نبين أثر المخيلة فى الأحلام وتكوينها ، فإننا

(١) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٧٥ ؛ وانظر هنا ، ص ٣٧ .

إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها . ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم فى حال النوم أو فى حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحى . والفرق بين هذين الطريقين نسبى ، والاختلاف بينهما فى الرتبة لا فى الحقيقة . وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحى بصلة وتتحد معه فى الغاية ، وإن اختلفت عنه فى الوسيلة ؛ فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر . وقد عقد الفارابى فى كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين « فى سبب المنامات » ، « وفى الوحى ورؤية الملك » ؛ وفى هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين[١].

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة ، ويرى أن المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية ، فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة محاكية ومتأثرة فى ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية . فهى قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثر[٢]. فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته ، وبالتالى فى تكوين أحلامه . وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فنحلم بالماء أو السباحة مثلا فى لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة ، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة ، أو يجاوز مرقده ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجرى وراءه[٣] ؛ وعلى الجملة الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم فى تكوينه وتشكيله .

ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العلمية التى قام بها فرويد وهرفى وموری من علماء النفس المحدثين الذين اشتغلوا

---

(١) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ — ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ — ٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ — ٥٠ .

بالأحلام وتحليلها . وقد أبان فرويد فى جلاء أثر الميول الكامنة فى تشكيل الرؤى والأحلام ، وخاصة لدى الكهول والشبان . واستطاع هرفى وموري أن يبرهنا على أن الحلم غالباً ما يكون امتداداً لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن ، فقد يحلم الإنسان بحريق فى حجرته فى الوقت الذى يقع فيه بصيص من الضوء على حدقته أثناء نومه ، أو بأنه يُضرَب على أثر ألم فى ظهره ؛ وقد حدث مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به فى الوقت الذى انكسرت فيه إحدى قوائم سريره . ولقد وصل الأمر بهرفى أن ظن — بناء على ما سبق — أنه يمكن أن يتصرف الإنسان فى أحلامه ويشكلها كما يشاء ، فمتى ربط صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع فى نومه استعادة هذه الذكريات بإثارة الإحساسات المتصلة بها . وقديماً حاول الإغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو يثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية .

وإذا كان فى مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهى تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحانى ، فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة[1] . وفوق هذا قد تصعد المخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعّال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبذا يكون التنبؤ . وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً ، وبه نفسر النبوة ، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى . يقول الفارابى : « إن القوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم ... اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور فى نهاية الجمال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعّال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبلَه من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة والتى يبلغها الإنسان بهذه القوة »[١] .

فميزة النبى الأولى فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكّنه من الاتصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفى حال النوم ، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة ؛ وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّال . وهناك أشخاص قويّو المخيلة ، ولكنهم دون الأنبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعّال إلا فى حال النوم ، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه . أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار . يقول الفارابى : « ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه ، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذه من يرى جميع هذه فى نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً »[٢] . وهنا يشير الفارابى إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء فى بعض النواحى ويختلفون عنهم فى نواح أخرى .

* * *

هذه هى نظرية النبوة التى انتهى إليها الفارابى بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية . فالنبى والحكيم فى رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى فى الواقع بالاتصال بالعقل الفعّال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع ؛ وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثانى عن طريق البحث والنظر . وسندع الحكيم وطريق اتصاله جانباً ، فقد تعرضنا له فى الفصل السابق ، ونوجه عنايتنا فيما يلى إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابى من فلاسفة ومفكرين .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

٢ ــ أصولها والدوافع إليها

أثيرت مشكلة الوحى فى العالم العربى منذ بدأ النبى صلى الله عليه وسلم دعوته ، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله يتنزل عليه وحى سماوى ، وكثيراً ما رددوا جملتهم التهكمية المشهورة : هذا ابن أبى كبشة يُكلَّم من السماء ! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الإلهى ، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الحوانيت والأسواق : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز ، أو تكون له جنة يأكل منها » . بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم وهم أهل القول واللسن ، وزعماء البلاغة والبيان . فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة ، وأخرى بالكهانة والتنجيم ، وعزوا إليه قوى خفية لاحصر لها . ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول : « ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلى » . فهو لا يجىء بشىء من عنده ، ولا يفترى عليهم الكذب ، وإنما يبلغ رسالة الله : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدى القوم الكافرين » .

(ا) تعاليم الإسلام فى الوحى والإلهام

ونظرية الإسلام فى الوحى وطرائقه سهلة واضحة . فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام ، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين ، وكل وظيفته تتلخص فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه . وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية ، اللهم إلا فى ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فُرض عليه وعلى أمته . ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام ، فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت ، حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة . وقد رأى النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آذنت بمهمته ، وكانت إرهاصاً

لنبوته وبشيراً برسالته : « والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة » . وفى القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها فى التنبؤ بالغيب ، ونعنى بها سورة يوسف .

لم يتردد رجال الإسلام فى الصدر الأول مطلقاً فى التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحى والإلهام . ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة فى سرها وأساسها ، ولا عن المعجزات فى عللها وأسبابها . وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل . وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها ، ووضعوا فى ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً . وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجليلة المعروفة بين رواة الحديث ، وهى شخصية ابن سيرين الذى كان يعد حجة فى تأويل الأحلام وتفسيرها ، ولعل هذا فى الغالب هو السر فى أن المتأخرين نسبوا إليه فى هذا الباب كتباً ليست من صنعه[1] .

(ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة فى الإسلام

بيد أن هذا التسلم الهادئ لم يطل أمده ، وهذا الإذعان الفطرى لم يبق فى مأمن من الشكوك والأوهام . فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلا من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل . ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذى ألغى أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التى سلبتها مجدها وعزتها . لهذا تألبت فى كل جموعها ، وأخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها ، وتسترد نفوذها وسلطانها ، ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل : « إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

فالمزدكية والمانوية من الفرس ، وأنصارهم من زنادقة العرب ، بدءوا فى القرن الثانى للهجرة ينشرون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التى قام عليها الإسلام . وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنويين اللذين كانت لهما

---

(١) *Encyc. de l'Islam*, II, 440.

مجالس خاصة تذاع فيها الآراء المزدكية والمانوية[١]. والسُّمنيَّة وغيرهم من براهمة الهند أخذوا فى ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح، وينكرون النبوة والأنبياء، ولا يرون حاجة البشر إليهم . وصاحب الأغانى يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدى السمنى ، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد فى البصرة من حوار ونقاش[٢]. وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن كما قالوا بخلق التوراة من قبل[٣] . وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظاً من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار ، فزادوها تعقيداً ، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألوفهم . وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار ، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما[٤]. واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارئ جل شأنه والعقاب والمسؤولية ، وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر .

وقد سل المعتزلة وغيرهم من مفكرى الإسلام لهؤلاء وهؤلاء سيف الحجة والبرهان ، وجادلوهم جدالا قد لا نجد له نظيراً فى تاريخ الأديان الأخرى . فأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً فى معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبد القدوس . وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية فى البصرة وهدى بعضهم إلى الإسلام . وكان للنظام ، وهو من أحذق الجدليين فى الشرق ، قدم صادقة فى مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية . ثم جاء من بعده تلميذه الجاحظ فسار على سنته ، وبذل فى هذا النضال همة طائلة ومهارة فائقة ، واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيال[٥]. وفى كتاب « الانتصار » لأبى الحسين الخياط المعتزلى الذى طبع فى مصر أخيراً تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية . وكثر الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر . وأخذت طائفة من الإسماعيلية على عاتقها رد شبه

---

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جـ ١ ، ص ١٥٧ .

(٢) الأغانى ، جـ ٣ ، ص ٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٦٧ ؛ الشهرستانى ، الملل ، جـ ١ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

(٤) ابن حزم ، الفصل ، جـ ٤ ، ص ٨٣ .

(٥) نيبرج ، الانتصار ، مقدمة ، ص ٥٤ — ٥٨ .

منكرى النبوة والأنبياء ومعجزاتهم . وفى اختصار كان القرنان الثالث والرابع للهجرة — أو التاسع والعاشر للميلاد — ميدانًا فسيحًا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه .

(ح) ابن الراوندى وإنكاره للنبوة

وليس هناك شك فى أن التسليم بالوحى والمعجزة ألزم هذه الأصول وأوجبها، فإن منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها. وعلى الرغم مما فى هذه الدعوى من جرأة وفى هذا الموقف من تهجم ، فإنا نجد بين المسلمين من وقفوه . ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع فى القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحق الراوندى ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب .

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية ، ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته، ويغلب على الظن أنه مات فى أخريات القرن الثالث . وهو من أصل يهودى نشأ فى راوند قرب أصبهان ، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة ، وكان من حذاقهم ، وعده المرتضى بين طبقتهم الثامنة[١] . إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلّها التاريخ بعد ، وحمل عليهم ، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة ، حملة عنيفة ، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقًا . ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكايد ، ويُستأجَر للطعن عليهم ، وينشر فيهم عناصر الزيغ والإلحاد . ولم يَخْفَ أمرُه على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه، وقالوا لهم : « ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا »[٢] . وقد كتب كتبًا كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله ، منها كتاب « فضيحة المعتزلة » فى الرد على كتاب «فضيلة المعتزلة» ، الذى وضعه الجاحظ من قبل ، وكتاب « الدامغ » يعارض به القرآن ، وكتاب «الفرند» فى الطعن على النبى صلى الله عليه وسلم ، وكتاب «الزمرُّدة» فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم[٣] .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٣٨ — ٣٩ ؛ المرتضى : المنية والأمل، ص ٥٣ .

(٢) معاهد التنصيص ، جـ ١ ، ص ٧٦ — ٧٧ .

(٣) نيبرج ، الانتصار ، ص ٣٢ — ٣٧ .

والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص ، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار فى ذلك العهد . وقد بقى مجهولا إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل فى التعريف به إلى كراوس الذى اهتدى إليه فى مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة فى الهند . وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من « المجالس المؤيدية » ، المنسوبة إلى المؤيد فى الدين هبة الله بن أبى عمران الشيرازى، داعى الدعاة الإسماعيلى أيام الخليفة الفاطمى المنتصر بالله[١] ، وتشتمل فى جملتها على ٨٠٠ محاضرة ألقيت فى « دار العلم » بالقاهرة ، فى منتصف القرن الخامس الهجرى ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها[٢] .

وفى المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثانى والعشرين ، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندى فى الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد . وهذه المجالس الستة هى التى نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية ، وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبحثه العميق فى مجلة «الرڤستا الإيطالية » سنة ١٩٣٤[٣] . فهى لا تحوى كتاب « الزمردة » فى مجموعه، بل فقرات منه تولّى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة . وقد صيغت هذه المناقشة فى قالب مشوق جذاب ، وإن تكن مسجوعة سجعاً ثقيلا أحياناً . وفيها دفاع وردود عقلية هى أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف ، ولا يتسع المقام لعرضها فى تفصيلها ، ونكتفى بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندى واعتراضاته .

قد يكون أول شىء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما فى ابن الراوندى من حذق ومهارة ومكر ودهاء . يقف موقفاً بعيداً عن التحيز — ولو فى الظاهر على الأقل — كى يجتذب إليه كل القراء ، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار فقط ، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتى فيها على أقوال المثبتين والمنكرين . وكم نأسف لأن صاحب « المجالس المؤيدية » أهمل جانب الإثبات فى هذه القضية[٤] ، ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم فى وضوح ما إذا كان واضع

---

(١) P. Kraus, *Beiträge zur Islamichen Ketzergeschichte, in Rivista* (1934), p. 94.

(٢) Hamdani, *The Hist. of the Ismā'ili D'awat,* p. 126-139.

(٣) Kraus, *Rivista,* 96-109, 110-120.

(٤) *Ibid.,* p. 96.

«كتاب الزمرُّدة» يكيل بكيلين . على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندى يمعن فى الدهاء والمكر ، فهو يعلن فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئًا سوى أنه يردد أقوالاجرت على ألسنة البراهمة فى رد النبوات[١] .

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندى أم من اختراع ابن الراوندى، فهى تتلخص فيما يلى : إنكار للنبوات عامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته ، ثم رفض فى شىء من التهكم للمعجزات فى جملتها . فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولا يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل ، وفى هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة . يقول ابن الراوندى: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذى يُعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته ؛ إذ قد غنينا بما فى العقل عنه ، والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»[٢] .

وسيراً فى هذا الطريق العقلى المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الدين منافٍ لمبادئ العقل ، كالصلاة والغسل والطواف ورمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران . على أنهما لا يختلفان عن أبى قبيس وحراء فى شىء ، فلم امتازا على غيرهما ؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت[٣] ؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها ، ومن الجائز أن يكون رواتها ، وهم شرذمة قليلة ، قد تواطأوا على الكذب فيها . فمن ذا الذى يسلم أن الحصى يسبّح أو أن الذئب يتكلم[٤] ؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم

---

(١) *Ibid.*

(٢) *Ibid.*, 90.

(٣) *Ibid.*, 99.

(٤) *Ibid.*, 101.

الله يوم بدر لنصرة نبيه ؟ يظهر أنهم كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطش ، فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدى المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً . وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتلى ولم ينصره أحد[1] ؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة ، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، ويكون فى هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ، ويكون فى هذه الطائفة واحد هو أفصحها . وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب فى فصاحتهم وغلبهم ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم[2] ؟

لسنا فى حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة ، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة . ولا نظننا فى حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذى دبَّجه يراع الإسماعيلية ضدها ، وفى مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة . وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندى يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل ، فهو ينادى بالحسن والقبح العقليين ، ويذكّرنا بذلك السؤال الذى وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو : هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل ؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط ، وبذلوا جهدهم فى أن يوفِّقوا بينه وبين الدين ، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع . ومسألة العقل والنقل هى عقدة العقد ومشكلة المشاكل فى ذلك العهد ، وسنرى فيما يلى كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها .

(د) أبو بكر الرازى ومخاريق الأنبياء

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة فى شكل حاد ، ونعنى بها ابن الراوندى . ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً ، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء ،

---

(١) *Ibid.*, 102.

(٢) *Ibid.*, 105-106.

وهى شخصية أبى بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ ﻫ بالرى حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء . ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنًّا خاصة ، ولكنه لم يلبث أن برّز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة . فصار يتنقل من بلاط إلى بلاط ، ومن مدينة إلى مدينة ، يشرف على مستشفاها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها . وكان فى كل هذا يحنّ إلى الرى ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفى بها فى العقد الثانى من القرن الرابع [١] .

وليس هناك شك فى أن الرازى هو أكبر طبيب فى الإسلام ، بل فى القرون الوسطى على الإطلاق . فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة ، ومنح الكيمياء كذلك قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التى لصقت بها فى ذلك العهد . ولم يكن الرازى طبيباً وكيميائياً فحسب ، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث . ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف ، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم ، وبين فى رسالة خاصة مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه [٢] .

وهو فى طبه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق وإلى درجة لا نكاد نجدها لدى أى شخص من مفكرى الإسلام . فهو ينتقد جالينوس فى بعض آرائه ، ولا يتردد فى أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية ، ويضع نفسه فى مصف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين [٣] . وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة ؛ وقد استدرك هو نفسه على القدامى جزءاً من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ، ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن

---

(١) لا يعرف بالدقة تاريخ وفاته ، فمن قائل إنه سنة ٣١١ ، وآخر سنة ٣٢٠ ؛ ولعل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيرونى من أنه فى الخامس من شعبان سنة ٣١٣ .

(٢) الرازى ، السيرة الفلسفية ، نشره كراوس سنة ١٩٣٥ فى *Orientalia*, 1935, p. 318-320.:

(٣) البيرونى ، رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكرياء ، ص ١٣ ؛ أبو حاتم الرازى ، أعلام النبوة (in *orientalia*, 1936) ص ٤٢ .

نثبت ما فى آرائه من ضعف أو خطأ . وما أشبهه على كل حال فى هذا الرأى ببيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين ، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف أشخاص ينادون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمى المستمر . فالرازى إذن مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها ، شذوذها أو اعتدالها .

لم تستبق لنا الأيام ، ويا للأسف ، كثيراً من مؤلفات الرازى الطبية والكيميائية والفلسفية ، إلا أننا ربما كنا أعرف بطبه وكيميائه منا بفلسفته . والسبب فى ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازى الطبيب والكيميائى أكثر من عنايتهم بالرازى الفيلسوف . ونحن لا ننكر أن جانبه العلمى أوضح وأقوى من جانبه الفلسفى ، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً على مخلفاته الفلسفية . بيد أن فى فلسفته جرأة وغرابة تدفع الباحث إلى دراستها وتفهمها . وإذا كان شذوذها وخروجها على المألوف هما من دواعى الإعراض عنها والتنفير منها ، فإنهما فى الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق إليها . ونعتقد أننا نستطيع الآن أن نكوّن عنها فكرة كاملة فى ضوء ما نقله أبو حاتم الرازى والبيرونى والكرمانى ونصيرى خسرو ، وبعض الرسائل القليلة التى كتبها الرازى نفسه والتى وصلت إلينا .

لئن كان الرازى قد اشتغل بالفلسفة ، إنه يفترق عن فلاسفة الإسلام المعروفين فى نواح كثيرة ، فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو ، ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية[١] . ويبالغ ثانياً على العكس منهم فى التعلق بأهداب الآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية[٢] . وينكر أخيراً كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية . وقد كتب كتابين عدهما البيرونى بين الكفريات ، وهما : « مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين » ، و « نقض الأديان، أو فى النبوّات»[٣] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ من المخطوطة .

(٢) البيرونى ، رسالة ، ص ٣ — ٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التى انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة[١] . ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثره امتد إلى الغرب ، وكان منبع تلك الاعتراضات التى وجهها عقليو أوربا إلى الدين والنبوة فى عهد فردريك الثانى[٢]. وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية. وأما الكتاب الثانى فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر فى « كتاب أعلام النبوة » لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية . وأبو حاتم هذا من أكبر دعاة الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسناً فى طبرستان وأذربيجان فى أوائل القرن الرابع للهجرة . وقد كان معاصراً ومواطناً للرازى الطبيب ، ودرات بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين .

وقد شاء أبو حاتم أن يدوّن هذه المناقشات فى كتابه « أعلام النبوة » . حقاً إنه لا يصرح فى هذا الكتاب باسم الرازى ويكتفى بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد ، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازى . فإن حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١٢ ﻫ ، وزعيم الدعاة الإسماعيليين فى عصر الحاكم بأمر الله ، يصرح فى كتابه « الأقوال الذهبية » بأن مناقشات فى النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازى والشيخ أبى حاتم بجزيرة الرى أيام مَرْدَاوِج وفى حضرته[٣]. والكرمانى حجة فى هذا الباب ، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه ، وبمواقف الرازى وآرائه التى أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها فى كتابه الآنف الذكر . ومما يؤسف له أن مخطوطة « أعلام النبوة » الوحيدة ، التى وصلت إلينا ، بدون مقدمة ؛ ويغلب على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه[٤] . فكتاب « أعلام النبوة » يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التى

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٤١ .

(٢) Massignon, K. H, R., 1920, cf. *Encyc. de l'Islam*, Râzî

(٣) الكرمانى ، الأقوال الذهبية ، ص ٤ من مخطوطة بمجموعة الحمدانى .

(٤) هذه المخطوطة من مجموعة الحمدانى أيضاً ، وقد وقفنا عليها منذ زمن ، نشر كراوس أجزاء منها فى *Orientalia* .

وجهها الرازى إلى النبوة وأثرها الاجتماعى ، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات .

وهذه الاعتراضات فى جملتها تقترب بعض الشىء من الاعتراضات التى أثارها ابن الراوندى من قبل . وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أصل معين ، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما . ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازى يقول بالتناسخ الذى عرفت به السُّمنية من الهنود ، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يلسون فى غير ملل للإسلام ومبادئه ؛ ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها . وسواء أكان الرازى متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية ، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم فى أن يدّعوا لأنفسهم ميزة خاصة ، عقلية كانت أو روحية ، فإن الناس كلهم سواسية ، وعدل الله وحكمته تقضى بألا يمتاز واحد على آخر .

أما المعجزات النبوية فهى ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التى يراد بها التغرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً ، ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة ، ذلك لأن كل نبى يلغى رسالة سابقه وينادى بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ؛ والناس فى حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع . والأديان فى جملتها هى أصل الحروب التى وقعت فيها الإنسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم . وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة[1] . يقول الرازى : «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم ولا يُفضّل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدّق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى»[2] .

---

(١) Kraus et Pines, *Encyc. de l'Islam*, Fasc. IV, p. 1136.

(٢) أبو حاتم ، أعلام النبوة ((in *Orientalia*)) ص ٣٨ .

نظننا فى غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازى هذه تمثل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى . بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهاً لوجه ويخذلها ، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها . وفى كتابه « أعلام النبوة » صفحات تفيض إفحاماً وإعجازاً ، ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار . وحبذا لو نشر هذا الكتاب فى جملته ، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة ، وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة . وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد . وكيف لا وهو داع مهمته أن ينتصر لدعوته ، ويردّ عنها شبه الخصوم والمعارضين ؟ فهو لا يرد على الرازى بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ، ويبين له أن أقواله وآراءه متهافتة ومتناقضة[1] . وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الإسماعيلية وحدهم ، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ، ولا تعنى طائفة منفردة من طوائف الإسلام . وقارئ كتاب « أعلام النبوة » لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة ، على عكس كتب الفرق المختلفة .

وهنا نقطة نحب أن نلفت النظر إليها ، وهى أن حملة الرازى وابن الراوندى من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها ، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها . فأبو على الجبائى[2] الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم[3] (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان ، وأبو الحسن الأشعرى[4] (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندى ، ومحمد بن الهيثم[5] الفلكى والرياضى (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأى الرازى فى الإلهيات والنبوات . إلا أن الإسماعيلية بوجه خاص قد بذلوا فى هذا المضمار همة عالية ومجهوداً صادقاً ، ومعظم الردود

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) ابن الجوزى ، فرق الشيعة ، ص ٢٠ .

(٣) M. Horten, Die *philos. Sys.*, p. 364.

(٤) Spitta, *Zur Gesch. Abu'l Hassan al-ash'ari*, p. 36.

(٥) Kraus, *Rivista*, 1934, p. 363.

على منكرى النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم. وليس هذا بغريب فإن الإسماعيلية فى تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

(ﻫ) موقف الفارابى من هذا الشك والإنكار

فى هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة فى موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابى ، وكان لا بد له أن يقاسم فى المعركة بنصيب . لا سيما وهو معاصر لابن الراوندى والرازى معاً ، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفى سنة ٣٣٩ . ويروى المؤرخون أنه كتب ردين ، أحدهما على ابن الراوندى والآخر على الرازى ، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصلا إلينا[1] . وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما فى ضوء الملاحظات السابقة ، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابى المنطقى الفيلسوف على ابن الراوندى إلا فى شىء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخلّ الأخير بقواعدهما ، أو فى مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التى خرج عليها[2] .

ولا بد أن يكون الفارابى ، وهو الأرسطى المخلص والمعنى بالسياسة والاجتماع ، قد أخذ على الرازى كذلك أشياء كثيرة ، فى مقدمتها التهجم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية .

على أن الفارابى لم يكتف بهذا الموقف السلبى ، وهذا الدفاع الذى إن ردّ عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل . وعلى هذا أجهد نفسه فى أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها تفسيراً علمياً ، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ، ويدحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخى مع الفلسفة ، ولا القرب منها . ومن غريب المصادفات أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطى . فكأن الفارابى قد تمكّن فى نظرية النبوة أن يصوّب إلى هدفين ويحظى بغايتين ، فأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً ، وأبان للناس أن أرسطو الذى تهجم عليه الرازى وأنكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، عيون ، ص ، ١١ ، ١٣٩ ؛ القفطى ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) ينبغى أن نلاحظ أن ابن أصيبعة يصرح بأن الفارابى كتب كتاباً فى الرد على ابن الراوندى فى آداب الجدل ، والقفطى يعد هذا كتابين أحدهما فى آداب الجدل والآخر فى الرد على ابن الراوندى .

(و) نظرية الأحلام عند أرسطو

لم يكن عبثًا أن يسمى فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الإلهى ، وأن يرفعوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين [١] . ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولا لكل مشكلة اعترضتهم ، ووقفوا فى كتبه على مختلف المعلومات التى تاقت إليها نفوسهم . ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقًا ، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشاراً إليها على الأقل . ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفى عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحًا أو تلويحًا ، ويمكننا أن نقول إن هناك كتبًا دبجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولا وبالذات . وحظ كتاب ما لايقاس فى الواقع فقط بمقدار ما يحوى من أفكار ، بل يرجع أيضًا إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات . فقد يكون ثانويًا فى نظر مؤلفه ، ولكن الخلف يقدره تقديراً كبيراً لأنه اهتدى فيه إلى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل .

ومن هذا الباب تمامًا رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران فى شىء قطعًا إذا ما نسبتا إلى مجموعة مؤلفاته ، ومع هذا صادفتا نجاحًا عظيماً فى الفلسفة المدرسية الإسلامية ، ونعنى بهما « رسالة الأحلام » (*Traité des Rêves*) و « رسالة التنبؤ بواسطة النوم » (*a divination par le sommeel*) . ونحن لا ننكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة فى علم النفس فاقت كل النتائج التى انتهت إليها المدارس القديمة ، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة . خصوصًا والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التى شغلت العامة والمفكرين فى القرنين السابقين للميلاد والقرون الخمسة التى تليه ، وبعبارة أخرى فى ذلك العصر الذى سادت فيه العرافة والتنجيم . غير أننا نلاحظ أن الرسالتين الآنفتى الذكر أحرزتا فى العالم العربى منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم

---

(١) ابن رشد ، مقدمة كتاب الطبيعة (الترجمة اللاتينية) ، وانظر أيضاً :
Renan, *Averroès*, p. 55.

بها . ويكفى لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التى قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلسفية .

لا نظننا فى حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان ، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك ، وأرسطو يشير إليهما فى بعض رسائله الأخرى الثابتة[١] ، وقد تولى زلر (Zeller) من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد[٢]. والذى يعنينا هنا أن نبين : هل ترجمت هاتان الرسالتان إلى العربية أو لا؟ وهذه مسألة غامضة بعض الشيء ، وليس من السهل البت فيها برأى جازم . فإن المؤرخين ، وخاصة ابن النديم والقفطى ، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التى ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما ؛ وكأن ما ترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا «كتاب النفس» المعروف ، و« رسالة الحس والمحسوس»[٣] .

وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة غامضة إليهما فى ثبت الكتب المنسوبة إلى بطليموس الغريب[٤]. والفارابى نفسه فى رسالته المسماة : «ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام : تعليمية ، وطبيعية ، وإلهية . وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسالتى «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» اللتين اعتاد المشاءون السابقون عدّهما فيما بينها[٥] ولكن هناك أمراً آخر له أهميته ، وهو أن الكندى فى رسالته «فى كمية كتب أرسطو» يشير صراحة إلى كتاب «النوم واليقظة»[٦] ، ولا ندرى إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط .

---

(١) Aristote, *De somno,* II, 456, p. 16.

(٢) Zeller, *Die philos, der Griechen,* II, 2, p. 44-96.

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة ، ص ٣٥١ — ٣٥٢ ؛ القفطى ، تاريخ الحكماء ، طبعة ليبزج ، ص ٤١ .

(٤) القفطى ، ص ٤٤ . يظهر أن العرب أطلقوا كتاب « الذكر والنوم » على المجموعة التى يسميها المحدثون : « Parva naturalia = الطبيعيات الصغرى » ، وتشتمل هذه المجموعة على رسالتى « الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » . وبطليموس الغريب شخصية مجهولة ، ويرجح أنه من مفكرى الرومان فى القرن الأول أو الثانى الميلادى ، وقد اشتغل بأرسطو ، وترجم له ، وأحصى كتبه (القفطى ، ص ٨٩ — ٩٠) .

(٥) الفارابى ، الثمرة المرضية، ص ٥١. نجد هذا التقسيم بنصه تقريباً فى « طبقات الأمم » لابن صاعد ص ٢٥ ، ولعله أخذه عن الفارابى .

(٦) الكندى ، — « رسائل الكندى الفلسفية » ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٦٨ .

ومهما يكن من أمر فإنا نميل إلى الاعتقاد بأن رسالتى «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» إن لم تكونا ترجمتا إلى العربية رأساً ، فقد وصلتا إليها عن طريق غير مباشر . وابن النديم يحدثنا عن كتاب « فى تعبير الرؤيا » لأرطاميدورس نقله حنين بن إسحق إلى العربية [١] ، ولا يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أى مصدر تاريخى آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها ؛ ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون فى هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية . فحديث الفارابى عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالا للشك فى أنه متأثر بأرسطو وآخذ عنه . وقد كتب الكندى من قبل « رسالة فى ماهية النوم والرؤيا » وصل الأمر ببعضهم أن عدها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية [٢] . وربما كان أقطع شىء فى هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو ، وفيها وحدها ما يكفى لإثبات أن فلاسفة الإسلام تتلمذوا له هنا كما أخلصوا له التلمذة فى مواقف أخرى .

يذهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس ، وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التى تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة [٣] . وبيان ذلك أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسة . فإذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً ، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً . وإذا ما حدقنا النظر طويلا إلى لون واحد خيل إلينا بعد مفارقته أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون [٤] . وقد نصم بعد سماع قصف الرعد ، ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شممنا رائحة قوية [٥] . كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة . وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التى تحتفظ بها المخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة [٦] .

(١) الفهرست ، ص ٣٥٧ . أرطاميدورس أو أرطيميدور وهذا كاتب يونانى من رجال القرن الثانى الميلادى ، وقد نشر كتابه أخيراً (دمشق ١٩٦٤) ويعد كشفاً هاماً فى تاريخ الترجمة العربية ، وله ولا شك شأن فى علم تأويل الأحلام فى العالم العربى .

(٢) Haureau, *Notices sur les manuscrits latins de la Bibbiothéque nalionale* Paris, 1889, T. V, p. 201.

(٣) Aristote, *Traité des Rêves*, I, p. 9-10.

(٤) *Ibid.*, II, 4.

(٥) *Ibid.*, II, 5.

(٦) *Ibid.*, II, 11.

فالأحلام إذن إحساسات سابقة ، أو بعبارة أدق ، صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها المخيلة بأشكال مختلفة . على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر فى الأحلام كذلك ، فيحلم الإنسان بالرعد مثلا إذا صاح صائح أو ديك بالقرب منه ، أو أنه يأكل عسلا أو طعاماً لذيذاً لأن نقطة غير محسوسة من المزاج جرت على لسانه . وقد يرى النائم أنه يحترق فى اللحظة التى يقترب فيها من جسمه لهب ضئيل[١] . وليست الإحساسات وحدها هى التى تؤثر فى الأحلام ، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها . فالمحب يحلم بما يتفق وحبه ، والخائف يرى فى نومه عوامل خوفه ويعمل على اتقائها[٢] . وكثيراً ما نحلم بأشياء رغبت فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلا[٣] .

هذه هى الأحلام فى حقيقتها وأسبابها ، ولعل فى هذه الأسباب ما يسمح لنا بتأويلها أحياناً ، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص دائهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم[٤] . وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره ، ومهارة مفسرى الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض ، والعلاقات التى بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة[٥] . غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأى الشائع القائل بأن الأحلام وحى من الله ، فإن العامة والدهماء يحلمون كثيراً ، بل العصبيون والثرثارون أكثر أحلاماً من غيرهم ؛ ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أغدق عليهم فيضه[٦] .

لا بد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل إلى العالم العربى ، حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم . فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار . يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام[٧] . وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفى بأن نشير إلى بعضها . روى

---

(١) Arstote, *La divination*, II, 7.

(٢) ,, *Traité des Rêves*, II, 12.

(٣) ,, *La divination*, II, 9.

(٤) *Ibid.*, II, 5-6.

(٥) *Ibid.*, II, 9.

(٦) *Ibid.*, I, 2-3.

(٧) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ١١ ، ٤٣٤ .

ابن ماجة عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الرؤيا ثلاث : فبشرى من الله ، وحديث من النفس ، وتخويف من الشيطان » ، وفي الصحيحين : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملاك ، ورؤيا من الشيطان » . والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة : فيرجعها بعضهم إلى الله ، ويذهب بعض آخر إلى أنها من فعل الطبائع [١] . ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء : نحو يحذر الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير ، ونحو من قبل الإنسان ، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر [٢] . ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر [٣] ، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثنائه بعض الأفكار الأرسطية .

(ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية

إلا أن رأي أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة . وقد خلّف الكندي رسالة في « ماهية النوم والرؤيا » سبق أن أشرنا إليها . وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ، ونرجو أن تنشر قريباً [٤] . وقد وقفنا عليها من طريق آخر ، فإن المستشرق الإيطالي البينو ناجي نشر في أخريات القرن الماضي بضع رسائل للكندي مترجمة إلى اللاتينية [٥] . ومن بينها واحدة عنوانها (De somno et visione) (النوم والرؤيا) ، وأضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المتقدمة . ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا ، وقد قارن ألبينو ناجي بعض التعريفات الكندية بما يقابلها من التعريفات الأرسطية ، وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة [٦] . وبذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

---

(١) المصدر نفسه ، ١١ ، ٢٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ .

(٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبو ريده بدأ نشر هذه الرسائل في « مجلة الأزهر » ، المجلد ١٨ ، وقد نشرت فيما بعد في استقلال عام ١٩٥٠ .

(٥) Al Kindi *Die philos, Abh.*, p. 21 et suiv.

(٦) *Ibid.*, p. XZIII.

اعتنق الفارابي ، بعد الكندى ، نظرية أرسطو فى الأحلام ، وقال معه إنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها . ولا بد أن يكون قد لوحظ فى التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليونانى ، فإن الفارابي يعتد بالميول والعواطف ويثبت ما لها من أثر فى تكوين الأحلام وتشكيلها ، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها ؛ وكل تلك أفكار رددها أرسطو من قبل .

إلا أن صاحب اللوقيوم يجهد نفسه دائمًا فى أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة . ونزعته الواقعية تغلب عليه فى دراساته النفسية ، كما استولت عليه فى بحوثه الطبيعية والأخلاقية . لهذا نراه يرفض أن تكون الرؤى وحيًا من عند الله ، ولا يقبل مطلقًا التنبؤ بواسطة النوم . لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى ، وفى مقدور العامة والدهماء أن يدّعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق ، وهذا ما لا يسلّم به أحد .

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والخفى . ولكن يجدر بنا أن نعقّب على هذا مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه فى نقطة محددة ، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق المخيلة لا يتم فى رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار . وإذا كان قد وفق لحل موضوع المنامات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة . فإن المخيلة متى تحررت من أعمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والمعرفة . وإذن متى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة تمت له نبوءات فى النهار مثل نبوءات الليل ، وأمكنه فى حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعّال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل . فالنبي فى رأى الفارابي بشر منح مخيلة عظيمة تمكّنه من الوقوف على الإلهامات السماوية فى مختلف الظروف والأوقات .

٣ ـ ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية ، وظروفها وأسبابها الاجتماعية ، ومصادرها وأصولها التاريخية ، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي . حقاً إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي ، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية . فإن الاتصال بالعقل الفعَّال ، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل، هو قمة التصوف الفارابي . ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمش هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو . فإن العقل الفعَّال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه ؛ والمشرع الأول والملهم والموحي الحقيقي هو الله وحده . وبهذا استطاع الفارابي أن يمنح الوحي والإلهام دعامة فلسفية ، ويثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكوِّنان شعبة من شعب علم النفس .

(ا) النبي والفيلسوف

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق المخيلة في حين أن الثاني يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، ما دام العقل الفعَّال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذي أخذت عنه . والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل .

على أن الفارابي بعد أن فرّق فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقرر فى مكان آخر أن الأول – مثل الثانى – يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل . فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية ، فلا يصل النبي إلى الوحى عن طريق المخيلة فحسب ، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة . يقول الفارابي : « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ؛ ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فستبلّغ مما عند الله إلى عامة الخلق »[1] .

(ب) النبوة فطرية لا مكتسبة

وإذا كان فى مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعّال بواسطة النظر والتأمل ، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء . فبتأثير العقل الفعّال نبحث ونفكر وندرك الحقائق العامة ، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضاً ، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة . ولعل هذا هو الذى دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق ، فيما يصرح الشهرستانى ، يقولون : « إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالا بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده »[2] .

ونحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحاً للجميع ، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى . إلا أنه ينبغى أن نضيف أن الفلسفة فى رأيه ليست سهلة المنال بالدرجة التى تبدو لأول وهلة ، فلكل أن يتفلسف ، ولن يحظى بالفلسفة الحقة إلا أفراد قليلون . وفوق هذا

---

(١) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧٢ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٢ .

فالفارابي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة ، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان ، وإن كان لم يصرح بذلك .

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي ومزاجه كمالاً فطرياً استحق به النبوة ، وسما بسببه إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي . والأنبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه : « الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس » . يقول الشهرستاني : « فكما يصطفيهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفيهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق ، وكرم الأعراق . فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً »[1] .

(ح) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين ، فهناك اعتراض ثالث تعز الإجابة عنه ، وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه . ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي ، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى ، وعني بأن يثبت أولاً وبالذات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة ، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجسماني الذي كان يستبعده الصابئة وغيرهم مقبولاً .

وينبغي أن نلاحظ أن جل جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفياته ، وإنما كان مصوباً إلى تلك الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها . فلم ير الفارابى بداًّ من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو ، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص . وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها ، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة ، فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ، ولكنه فسرهما تفسيراً يتفق مع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية[1]

ونحن لا ننكر أن الاسترسال فى التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين ، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابى وقف هنا — شأنه فى نظرياته الأخرى — موقفاً وسطاً ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً علمياً غاضاً الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه فى الوقت الذى منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد ، والموفق مضطر دائماً لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهباً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة .

* * *

ومهما يكن من شىء فلو لم يصنع الفارابى إلا أنه أظهر فى جلاء منزلة النبى السياسية والاجتماعية لكفى ، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى . وفى ضوئه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة . وبوضع النبوة هذا الوضع الإنسانى الاجتماعى يمكن أن تحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التى شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة . وفى رأى الفارابى أن النبى والإمام والملك والحاكم ، والفيلسوف الذى نادى به أفلاطون لجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة[2] . فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين فى كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحانى فى حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة المخيلة أوالفكر[3] . وفى هذا التفسير ما فيه من انتصار للإسماعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد .

---

(١) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٧٧ .

(٢) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص ٤١ — ٤٤ .

(٣) الفارابى ، السياسات المدنية ، ص ٤٤ — ٥٠ .

٤ ـ أثرها فى مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين فى تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة ، فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر فى دراسة الأشخاص وتفصيل القول فى حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التى أثرت فيهم . ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم فى نشأتها وتكوينها وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة ، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها ، وبدت فى أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنسانى . وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دائمة ، وأن الأفكار الفلسفية فى مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض ، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف . وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفاً جاء بفكرة معينة ، بل لا بد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة ، وعن بناتها وبنات بناتها إن صح أنها أعقبت فى الأجيال التالية . والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر ، وحياة متنوعة الألوان والأشكال ، ففى حينٍ يقدر لبعضها الخلود ، وفى حينٍ يقضى على بعضها الآخر بالإهمال والنسيان .

وفى رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين ، وكى تفهم الأفكار فهماً صحيحاً يجب أن تدرس فى ضوء حياة أصحابها والبيئة التى تكونت فيها . ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم وننزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا إن تتبعنا أفكارهم فى مختلف أدوارها وأثبتنا ما أنتجت من آثار ، وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة فى حياة مبتكريها أو القائلين بها .

وسيراً على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابى ، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية والدينية التى دفعته إليها ، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التى ولّدتها ، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضّحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة . وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تلتئم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين . ونرى الآن واجباً

علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابى من فلاسفة ومفكرين ، وسنتتبع تاريخها فى المدارس الإسلامية على اختلافها محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها فى القرون الوسطى والتاريخ الحديث

(١) اعتناق ابن سينا لها

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو : هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية ؟ والجواب عن هذا أن ابن سينا أولا اعتنقها فى إخلاص، وعرضها فى صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابى ، وقد خلّف لنا رسالة عنوانها : « فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم[١] » . وفيها يفسر النبوة تفسيراً نفسيًّا سيكلوجيًّا ، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلا يتفق مع نظرياته الفلسفية[٢] . ويبدأ كالفارابى فيوضح الأحلام توضيحًا علميًّا ، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة . وفى رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه فى حال اليقظة . فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصًا كثيرين تنبئوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم . وأما عقلا فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة فى العالم العلوى ومقيدة فى لوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم، فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فأدركوا ما فى عالم الغيب فى حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان .

يقول ابن سينا : « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما فى حال المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى

---

(١) ابن سينا ، تسع رسائل فى الحكمة ، ص ١٣ ومابعدها ؛ ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن فى هذا العنوان ضرباً من التحريف منشؤه فى الغالب عدم عناية الناشر .

(٢) M.L. Gardet a fait une étude interessante du prophetisme shez Avicenne, dans la quelle il s'accorde avec nous sur plus d'un point (L. Gardel, *La Pensée religiuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 107-171).

حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك فى نفسه تجارب ألهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات » :

« تنبيه : قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشاً على وجه كلى ، ثم قد نُبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى » .

« إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه »[1] ، فالحقائق منقوشة فى العالم العلوى وكل من اتصل به أدركها ؛ والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال .

وابن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكى فيه الفارابى حذوك القذة بالقذة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والممرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة . ولا بد لهذه الصور من سبب باطنى ومؤثر داخلى ، وإذا بحثنا فى قوى النفس المختلفة وجدنا أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة[٢] . بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية[٣] ، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب . وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة ، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة[٤] . وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار . والذى يقع له هذا

---

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٠٩ — ٢١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

فى جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء[١]. وكلما زكّى المرء نفسه ، رقى فى هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى[٢].

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة ، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبى كمالاً على كماله ، ورفعة فوق رفعته . وإذا ماحظى شخص بالاتصال بالعالم العلوى تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات . وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسى الروحانى . يقول ابن سينا : « لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب . وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسُقوا ، أو استشفى لهم فشُفوا ، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان ، أو السعير والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً فى أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك »[٣] .

وهذه الأسباب ، فى رأى ابن سينا ، ليست شيئاً آخر سوى أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح ، تستطيع التأثير فى العالم الخارجى مثل نفوس الأفلاك وعقولها[٤] . وأثرها هذا خاضع فى الواقع للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف فى ظاهرها هى أثر من آثار القوى المتصرفة فى الكون . وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيتمادون فى طريق الفروض العقلية ويرفضون هذه التفسيرات الروحانية ، فعاد فى آخر بحثه ودعاهم إلى التأنى والتدبر والبحث والتمحيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة . وختم « إشارته » بتلك النصيحة الذهبية الغالية التى يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائماً نصب عينيه ، وهى : « إياك

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

أن يكون تلبُّسك وتبرُّؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شىء فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق فى تكذيبك ما لم تستبن لك بعدُ جليَّتُه دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بيِّنتُه . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك . والصواب لك أن تُسرِّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذدك عنها قائم البرهان ، واعلم أن فى الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعَّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتّماعات على غرائب »[1].

(ب) تسليم ابن رشد بها

درس ابن سينا نظرية النبوة فى البحث الأخير من « الإشارات »، فجاءت درّة العقد وإكليل الكتاب ، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها ، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أخذوا بها. ومما يؤسف له أنه لم يصل إلينا شىء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما إزاءها ، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة فى التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها . أما ابن رشد فقد عرض لها فى « تهافت التهافت » مفنداً لاعتّراضات الغزالى ومدافعاً عن الفلاسفة القدامى والمحدثين . وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة فى جملتها ، ولا وجه للغزالى فى الاعتّراض عليها[2] . وما دمنا نسلم أن الكمال الروحى لا يتّم إلا باتصال العبد بربه ، فلا غرابة فى أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقّى وقفاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها[3] . وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم ، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٢) ابن رشد ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٦ ومابعدها .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٧٣ .

(حـ) تمشيها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة

تعددت المدارس وتنوعت الفرق فى العالم الإسلامى ، فمن متكلمين إلى متصوفة ، ومن شيعيين إلى سنيين ، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى وفرق متعددة ، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددها تلتقى فى نقط مشتركة . وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعاً ، ولكن بدرجات متفاوتة . ففى حين أن الشيعة — وخاصة الإسماعيلية — يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحيطة . وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون فى أغلب بحوثهم من الفلاسفة ، فى حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم . وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثر فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية ، ويحسن بنا الآن أن نبين إلى أى مدى استطاعت أن تؤثر فى المدارس الإسلامية الرئيسية ، وكيف استقبلت من معارضيها ومحبذيها . ولا نظننا فى حاجة أن نشير إلى موقف الصوفية منها ، فهى بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظوتهم ، هذا إلى أنها تضع أساساً علمياً لآرائهم ونظرياتهم . ويعنينا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام ، والإسماعيلية والباطنية من الشيعيين .

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعتهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل ، ولعل هذه النزعة هى التى دفعت الباقلانى إلى أن يرميهم بموافقتهم للبراهمة فى نفى النبوات ، وهى تهمة لا تخلو من غلو وتحامل[1] . والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال ، بل قالوا بضرورتها ، وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى ، لطفاً بعباده ورأفة بهم[2] . وقد عاش الجبائيان ، آخرا شيوخ المعتزلة الكبار، فى جو فتنة إنكار النبوة الذى عاش فيه الفارابى ، وكان لا بد لهما أن يعرضا لهذا الموضوع . ولاحظ أبو على أن أهل السنة يذهبون إلى أن النبوة ابتداء من عند الله ، يصطفى لرسالته من يشاء من عباده ، دون أن يستلزم ذلك اكتساباً أو مجاهدة ، أو نظراً أو تأملا . ويرى

---

(١) الباقلانى ، التمهيد ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٩٦ ، ١٠٧ ، ١١٩ .

(٢) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، أنقرة ١٩٦٢ ، ص ١٦٥ .

الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ، فهي ضرب من الإثابة والأثر المترتب على استعداد ومجهود سابق . وقد شاء الجبائي الكبير أن يلائم بين هذين الطرفين ، فقال — كما قال عباد بن سليمان المعتزلي من قبل[١] — إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة ، واصطفاء الله لأنبيائه ، واختصاصه إياهم بالنبوة ، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة[٢] ويضيف إلى ذلك ، متفقاً مع أهل السنة ، أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء[٣] . وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الذي وضع كتاباً في « تثبيت دلائل النبوات » .

وأما الأشاعرة فقد أخذوا بما أخذ به أهل السنة من قبل ، وقرروا أن النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى ، يمن بها على من يشاء من عباده ، فليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، وإنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى[٤] . فهم يعارضون الفلاسفة ، وإن سرت إليهم عدوى بعض أفكارهم ، وبخاصة الغزالي والشهرستاني ، ونكتفي بأن نقف قليلا عند الغزالي الذي يعد — برغم نقده للكلام والمتكلمين — من مثبتي دعائم المذهب الأشعري . وقد أبلى الأشاعرة بلاءاً حسناً في رد شبه البراهمة ، وخاصة الباقلاني وإمام الحرمين[٥] . واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعاً ، أمثال النسفي والأيجي والتفتازاني ، بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه ، وهبة لا تكتسب .

(د) موقف الغزالي منها

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة . وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي ، عاش

---

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٤٤٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٢ ؛ الإيجي ، مواقف ، القسطنطينية ١٩٢٨ ، ص ٥٤٥ .

(٥) الباقلاني ، التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٠٤ — ١٣١ ؛ إمام الحرمين ، الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٧ .

فى جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية ، وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال إلى جانب أهل السنة ، ووقف عند النصوص وحرص على الأخذ بها . وسار أتباعه من بعده على نهجه ، كما قدمنا . والغزالى من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام ، وفى النصف الأخير من القرن الخامس الهجرى بوجه خاص ، ولم يغفل نظرية الفارابى فى النبوة . وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ، ولكنه فى تحامله لم يستطع أن يرد عليها رداً مقنعاً ، أو ينقضها بشكل واضح . على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها ، وقال بآراء تقترب منها كل القرب . وخصومة الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومة الأشخاص ، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادى ، على حين يعز عليك أحياناً أن تنجو تماماً من سلطان فكرة تعارضها . ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر فى أصدقائها وأعدائها ، بل فى أشد الناس هجوماً عليها .

ولا أدل على هذا مما نلاحظ فى موضوعنا هذا ، فإن الغزالى يناقش فى كتابه « تهافت الفلاسفة » نظرية النبوة الفارابية ، ملاحظاً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعّال ، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التى يفترضها الفلاسفة[١]. ثم يعود فى كتابه « المنقذ من الضلال » فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبول عقلا ، ويكفى لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعاً ، ألا وهى الأحلام والرؤى . وهاكم عبارته بنصها : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير »[٢] .

ونحن فى غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل فى ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وبصرف النظر عما فى موقف الغزالى من تناقض ، فإن اعتراضه

---

(١) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٢ .
(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٣ .

على نظرية الفارابى فى النبوة لم يكن شديداً ولا قاطعاً . ولهذا لم يتردد فى أن يعتنقها فى مكان آخر محاولا دعمها على أساس من الفيض والإشراق . ولعل هذا هو الرأى الأخير الذى اطمأنت إليه نفسه ، ولا سيما والدلائل قائمة على أن « المنقذ » متأخر تأليفاً عن « التهافت » ، ومشتمل على خلاصة بحوث الغزالى ونتيجة دراساته السابقة .

(هـ) أخذ الإسماعيلية بها

وإذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير فى خصومها من الأشاعرة ، فهى على هذا أقدر لدى من ينتمون إليها من الإسماعيلية والباطنية . وإنا لنلحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجرى أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك فى أمر اتصالهم بالإسماعيلية يشيدون بذكر قوة المخيلة ويبينون ما لها من أثر فى الظواهر النفسية المختلفة، وخاصة فى المنامات والأحلام والوحى والإلهام [١] .

ويلخص لنا الغزالى فى رده على الباطنية معتقدهم فى النبوات قائلا إنهم يذهبون إلى « أن النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق ، بواسطة المثالى ، قوة قدسية صافية ، مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات ، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية فى المنام ، حتى تشاهد من مجارى الأحوال فى المستقبل ، إما صريحاً بعينه أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى التعبير . إلا أن النبي هو المستعد لذلك فى اليقظة ، فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية ، كما ينطبع مثال المحسوسات فى القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصقيلة » [٢]. ويضيف الغزالى أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة ، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار [٣].

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية فى غير موضع ، إلا أن نظرية النبوة على الخصوص راقتهم إلى حد كبير وصادفت هوى فى نفوسهم . فإنها

---

(١) إخوان الصفا ، رسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٨٥ — ٣٩١ ، جـ ٤ ، ص ١٥٩ — ١٦٤ .
(٢) الغزالى ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

لا توضح النبوة فحسب ، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم ، وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة ، ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعّال[١] . وإذا كان بعض الإسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكرى النبوة فهو فى الوقت نفسه يدفع شبهاً يمكن أن توجه إلى الإمامة . فنظرية النبوة الفارابية أساس علمى متين بنى عليه الإسماعيليون كثيراً من تعاليمهم ، ولم يزيدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التى سكت عنها الفارابى ، فقالوا مثلا إن جبريل هو العقل الذى يفيض على الأنبياء بالمعلومات ، وإن القرآن تعبير عن المعارف التى فاضت على النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المصدر[٢] .

٥ — انتقالها إلى التفكير الفلسفى اليهودى والمسيحى

الآن وقد لخصنا فى اختصار أثر نظرية النبوة فى القرون الوسطى الإسلامية ، يجدر بنا أن نولى وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين : هل تمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها . وسنكتفى من بين مفكرى اليهود بموسى بن ميمون الذى يعلن فى صراحة تلمذته للفارابى وابن سينا[٣] ، ونشير بين المسيحيين إلى ألبير الأكبر فقط الذى كثيراً ما ورد اسم الفارابى فى مؤلفاته اللاتينية[٤] .

(ا) استمساك ابن ميمون بها

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية — اللهم إلا ابن سينا — قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعنى بها مثل عنايته ، فقد وقف عليها فى الجزء الثانى من كتابه « دلالة الحائرين » نحو مائة صفحة أو

---

(١) ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٩ .

(٢) الغزالى ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

(٣) إسرائيل ولفنسون ، موسى بن ميمون ، ص ٦٤ .

(٤) Madkour, *La place*, p. 2.

يزيد ، وبذل جهده فى التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية[١]. وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة فى نظره إلى ثلاثة أقسام . فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة ، سواء أكان عالمًا أم جاهلا ، صغيراً أم كبيراً ، فلا يشترط فيه أى شرط ما دام الله قد اختاره ، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سامى الأخلاق . ويرى المشاؤون — ويعنى بهم ابن ميمون فيما نعتقد الفارابى وابن سينا — أن النبوة تستلزم كمالا فى الطبيعة الإنسانية وسموًّا فى المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية ، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيًّا ، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة .

والرأى الذى ينحاز إليه الفيلسوف اليهودى هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين[٢]. ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعَّال وتقفه على الأمور المستقبلة كأنما هى أشياء محسوسة ملموسة[٣]. وعلى قدر ما تعظم المخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوى تسمو الإلهامات النبوية وتتنوع ، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم ، واختلف ما يوحى إليهم تبعًا لذلك[٤]. فقوة المخيلة إذن ذات أثر كبير فى الكشف والإلهام وشرط أساسى فى كل من يرقى إلى مرتبة النبوة[٥] . وينبغى أن تتوفر لدى النبي أيضًا إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة ، لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعَّال إن لم يكن فى معونتها قوى فكرية ممتازة[٦] . هذه الملاحظات على اختصارها تكفى للبرهنة على أن ابن ميمون اعتنق فى إخلاص نظرية الفارابى فى النبوة .

(ب) ورودها لدى ألبير الأكبر

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة ،

---

(١) Maimonide, *Guide*, T. II, 259-294.

(٢) *Ibid.*, p. 298.

(٣) *Ibid.*, p. 333 et suiv.

(٤) *Ibid.*, p. 333.

(٥) *Ibid.*, p. 332.

(٦) *Ibid.*, p. 313.

فهو يقول بنظرية فى السعادة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابى ، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحانى ، وأضحى إلى حد ما شبيها بالله ، ووقف على المعارف المختلفة ، وفاز بغبطة لا نظير لها[١]. ويحلل من جهة أخرى نظرية النبوة تحليلاً سيكلوجياً يتفق اتفاقاً تامًّا مع ما جاء به الفارابى[٢] . كل هذا يثبت — كما لا حظ رينان من قبل — إلى أى حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الألبيرية[٣]. وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذى استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية ، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئًا فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية ، أو كتاب « دلالة الحائرين » الذى أحرز منزلة عظيمة فى مختلف المدارس المسيحية .

٦ — امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث ؛ ومن بين المفكرين المحدثين فى الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة . ونكتفى بين الغربيين باسپينوزا الذى أشرنا من قبل إلى أنه يلتقى مع فلاسفة الإسلام فى نقط كثيرة[٤]، وبين الشرقيين بشخصيتين لهما شأنهما فى نهضة العالم الإسلامى الأخيرة وتقدمه العلمى والأدبى ، ونعنى بهما السيد جمال الدين الأفغانى والأستاذ الإمام .

ولم يُحاوَل حتى اليوم — فى جد — ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكرى الإسلام الأوَل ربطًا وثيقًا ، إذا ما تركنا جانبًا تلك الموازنات التى عُقدت بينهما ، أو التى ترمى إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانب ، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالى من جانب آخر[٥]. على أنه إن صح أن آراءهما

---

(١) Renan, *Averroès*, 235.

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid.*

(٤) ص ٦٧ .

(٥) Muhammad Abdo, dans *Encyc. de l'Islam*.

الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين ، فإن بحوثهما العقلية لا تزال غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام[1]. وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة ، فإنهما إنما نهلا أولا من المصادر العربية ؛ وفى « مجلة العروة الوثقى » ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم[2] .

(ا) أهميتها فى فلسفة اسپينوزا

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، شغلت الفلاسفة المحدثين ، كما كانت حجر الزاوية فى فلسفة القرون الوسطى . وقد وقف اسپينوزا على هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء ، لأن كتابه الآخر المشهور « الأخلاق » طغى عليه ، ونعنى به « رسالته الدينية السياسية » التى تتمم فى رأينا مذهبه الفلسفى . ذلك لأنه إذا كان « كتاب الأخلاق » يوضح الحقائق العقلية ، فإن هذه « الرسالة » تشرح الحقائق النقلية . وهذان الضربان من الحقائق متميزان عند اسپينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ، ويقابلان علمين منفصلين : الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة ، والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات .

واسپينوزا فيلسوف وعالم إلهيات فى آن واحد ، فلا يستطيع أن يلغى إحدى هاتين الحقيقتين ولا أن يدمجها فى الأخرى ، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية ومطلقة النفوذ فى مضمارها ، والدين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيق فى ذاته ولا غنى للمجتمع عنه[3] . غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحى والإلهام ، فكيف يتم هذا الوحى وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه ؟ هذا هو السؤال الذى حاول اسپينوزا أن يجيب عنه . وفى رأيه أنا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها ، وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية[4]. وعلى هذا لا

(١) لا يفوتنا أن نشير هنا إلى بحث مستوعب عن الأستاذ الإمام وضعه أخيراً باللغة الفرنسية الدكتور عثمان أمين وعنوانه : *Muhammad Abduh*, Le Caire, 1944.

(٢) مجلة العروة الوثقى ، المقالة الرابعة .

(٣) Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, paris, 1912, p. 336-337.

(٤) Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 18.

تتطلب النبوة شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوى مخيلة نشيطة متنبهة[1].

لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور فى الفارابى وفى الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية فى القرون الوسطى . حقاً إن المعرفة الناتجة عن الوحى والإلهام لا تساوى فى نظر اسپينوزا المعرفة العقلية ، مع أنهما عند الفارابى وابن سينا متساويتان ومتكافئتان . ولعل هذا راجع إلى أن اسپينوزا فيلسوف قبل أن يكون لاهوتياً ، وديكارتى قبل أن يكون فارابياً . ولا شك فى أن الأفكار الواضحة المتميزة هى وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية ، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربى والفيلسوف اليهودى على أن قوة المخيلة شرط أساسى فى النبوة .

وهنا نتساءل : هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسپينوزا عن الفارابى بعض آرائه فى النبوة ؟ إذا لاحظنا أن الأول درس فى عناية مؤلفات ابن ميمون ، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسپينوزية ونظرية النبوة الفارابية . ونحن نلحظ من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد ، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أى أثر فى مجرى القوانين الطبيعية . ففى مقدور ذوى النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو فى حالة النوم على الأمور المستقبلة ، ويتكهنوا ببعض الحوادث التى ستحصل غداً أو بعد غد لا محالة[2]. ونحن لا نذهب مطلقاً إلى أن اسپينوزا أخذ عن الفارابى مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية ، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شىء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ، ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت ، هو كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وفى هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة .

(ب) النبوة فى رأى جمال الدين الأفغانى

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته ، وفيما وراء « رسالته فى الرد على الدهريين » ، « وتاريخه للأفغان » لا نكاد نجد

---

(١) *Ibid.*, p. 24.

(٢) Brochard, *Etudes*, p. 335.

له إلا مقالات متفرقة فى « العروة الوثقى » وفى بعض الصحف والمجلات المعاصرة [١].
وكأنه اكتفى بأن يلقن أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب ، شأن سقراط وطائفة من المصلحين . هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التى قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافى للبحث والتأليف .

ومهما يكن فقد أدلى فى موضوع النبوة بآراء جديرة بأن نشير إليها هنا . وذلك أنه أثناء مقامه الأول فى القسطنطينية سنة ١٨٧٠ دعى لإلقاء محاضرة فى « دار الفنون » ، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسباً مع المكان الذى ألقيت فيه ، لهذا تحدث عن فائدة الفنون . وفى ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء ، ولكل عضو وظيفة خاصة . ثم انتقل إلى أنه لا حياة للجسم بدون الروح ، وروح المجتمع هى النبوّة أو الحكمة ، فالنبى والحكيم منه بمثابة الروح من البدن . وكل ما بينهما من فارق ، هو أن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب ، بل يختص الله بها من يشاء من عباده ، « والله أعلم حيث يجعل رسالته » ، فى حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر . وفوق ذلك النبى معصوم من الخطأ والزلل، والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه [٢].

وأول شىء يستخلص من هذا التشبيه أن النبى عضو — وعضو هام — من أعضاء المجتمع الإنسانى ، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع . وفى هذا ماهيأ السبيل لشيخ الإسلام حسن فهمى أن يثيرها شعواء على السيد ، متهماً إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبى صانع . وقد أحدثت هذه التهمة ضجة عنيفة فى صحف الشرق المختلفة ، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استانبول سنة ١٨٧١ [٣].

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التى أثارتها عوامل الحقد والحسد ، والتى لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة فى شىء ، فإنا نلاحظ أن السيد يلتقى مع الفارابى فى نقطتين هامتين : فهو يوضح أولا مهمة النبى الاجتماعية

---

(١) Goldziher, Djamâl al Din, dans *Encyc. de l'Islam*, T. I, p. 1039.

(٢) *Ibid.*, 1037; Browne, *The Persian Revolution*, p. 7.

(٣) جورجى زيدان ، مشاهير الشرق ، جـ ٢ ، ص ٥٤ — ٦٦ .

والسياسية ، وهذه مسألة يعد الفارابى من أول من صورها فى الإسلام بصورة علمية ، ويمكننا أن نلخص كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فى أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من « جمهورية » أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو . والسيد وهو مصلح دينى وسياسى لا بد له أن يحتذى هذه الخطا ويسير على هذا النهج .

ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير إلى أن النبى والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين إلى حد كبير ، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والإصلاح . نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة ، فى حين أن الفارابى لم يوضح القول فى الأول وأغفل الثانية بتاتًا ، وبدا كأنه يسوى بين النبى والفيلسوف من جميع الوجوه . ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابى كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها ولا يمكن أن يتصور فيه الزلل ، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبى فى هذه النقطة . وفوق هذا ينبغى أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته ، وبالحملات التى وجهت من قبل إلى البحث العقلى ، إذ أنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاها المسلمون فى مطاردة الفلسفة والفلاسفة ، فلم يكن فى مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقًّا فى الحياة مكتملا من كل نواحيه .

وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك فى أنه قرب المسافة بين النبى والحكيم ، وعدهما معًا مصدر تقويم وإصلاح ، وهاتان الفكرتان فارابيتان فى أصلهما سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابى أم بالواسطة من مصدر آخر . وقد أسهم السيد فى نصرة الفلسفة والأخذ بيدها ، وساعد على إحياء دراستها فى الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمنًا .

(ح) تفسير الأستاذ الإمام لها

لم يكن الإمام فى تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحًا من شيخه وصديقه السيد جمال الدين ، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه فى إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة ، وفى نشره لكتاب « البصائر النصيرية » ما يشهد بذلك . هذا إلى أنه ، وإن اشترك مع السيد فى فكرة التجديد والإصلاح ، يخالفه فى بعض الوسائل الموصلة إلى تحقيقها ، فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعًا

وعن طريق السياسة ، إذا بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة ، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزينة ، وتدرجاً معقولا ، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين .

لهذا اتجه أولا نحو التعاليم الدينية ، محاولا أن يصوغها فى القالب الذى يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول[1]. فقد كان على يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورته بصورة معيبة ، ووقفت حجر عثرة فى سبيل نهوض المسلمين وتقدمهم . ولم ير بداً من محاربة هذه الأباطيل والترهات والقضاء على البدع والخرافات ، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح ؛ وأثره فى هذه الناحية أوضح من أن ينوه به . وفى رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقاً ، بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هى تهذيب الإنسانية وترفيهها وإسعادها[2]. فالدين يحول دون الإنسان والزيغ الذى يقود إليه عقل جامح ، والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية . ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام الدينية ، ونكتفى بأن نلخص رأيه فى النبوة ، كى تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الإسلام السابقون .

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث « رسالة التوحيد » المشهورة أو يزيد ، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل ، وإمكان الوحى ووقوعه ، ووظيفة الرسل ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم . ويصرح بأن الإنسان مدنى بطبعه محتاج إلى المخالطة والمعاشرة ، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه وحق يطالب به[3] . بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات ، ويتهاونون فيما كلفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق ، فتعم الفوضى وينتشر الفساد . ويصبح المجتمع فى حاجة ماسة إلى قيام بعض أفراده هداة ومرشدين ، يبينون للناس النافع والضار ، ويميزون لهم الخير من الشر ، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم ، وما

(١) *Encyc. de l'Islam*, Muhamad Abdo.

(٢) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية .

(٣) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ٧٣ — ٧٤ .

أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكمال صفاته ؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم[1] . فبعثتهم من متممات كون الإنسان ، ومن أهم حاجة فى بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنسانى منزلة العقل من الشخص ؛ منحة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[2] .

وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحى والإلهام ، فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلاً للفيض الإلهى والكشف الربانى . وبديهى أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً ، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الإجمال . وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف فى التعليم فحسب ، بل كثيراً ما كان أثرا من آثار الاختلاف فى الفطرة التى تخضع لقوانين الكسب والاختيار . ولا يزال المرء يرقى فى الكمال حتى يبدو البعيد له قريباً ، وتنفتح أمامه حجب الغيب [3] . يقول الأستاذ الإمام : « فإذا سلم – ولا محيص من التسليم – بما أسلفنا من المقدمات ، فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها ، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به ، من محض الفيض الإلهى ، لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهى من الإنسانية إلى الذروة العليا ، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان ، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم[4] » .

لا نظننا فى حاجة أن نشير إلى أن كثيراً من هذه المعانى التى يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين : فهمة النبى فى رأيهما أخلاقية اجتماعية ، ووظيفته تنحصر فى تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم ، وإن كان السيد قد اعتبر النبى روح المجتمع الإنسانى فالأستاذ الإمام عده عقله . ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابى وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيراً علمياً سيكلوجياً . وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ – ٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ٨٦ .

الإسلامية إلى الحال الزاهرة التى كان عليها السلف الأول . وفى كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين ، وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما فى شكل أكمل وعلى صورة أوضح . فهو يقرر مثلهما أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس ، فى حين أن الفلسفة إن صلحت غذاء لطائفة معينة فليس فى مقدور الجميع استساغتها . ويقول بالأسباب الطبيعية التى أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل ، أنها لا تتنافى مع قدرة الله واختياره فى شيء . وفى اختصار يتفق الإمام مع الفارابى فى محاولته التوفيق بين العقل والنقل ، بين العلم والدين ، وهذه المحاولة تدور عادة حول نقط تكاد تكون محدودة ، وفى هذا ما قربه إليهم وربطه بهم .

* * *

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها ، أعنى فى القرن العاشر الميلادى ، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين ؛ ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها فى الشرق والغرب ، فى التاريخ المتوسط والحديث . وفى هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية ، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية ؛ وفى بحوث القرون الوسطى — كما لاحظ ليبنتز — درر نفيسة ، لا يصح إغفالها . على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا أن ربط فيها الحاضر بالماضى ، واتصلت حلقات التفكير الإسلامى بعضها ببعض ، ولنا فيما صنعه الأستاذ الإمام أسوة حسنة .

الفصل الرابع

النفس وخلودها عند ابن سينا

النفس سر الله فى خلقه وآيته فى عباده ، ولغز الإنسانية الذى لم يحل بعد ، وقد لا يحل يوماً ما . هى مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التى لا حصر لها ، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة صادقة يقينية ؛ ومنبع الأفكار الواضحة الجلية ، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته توّاق إلى تعرفها جادّ فى تفهمها ، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده فى إدراك كنهها والوقوف على أمرها . وبوده أن يعرف فى دقة ماهيتها ، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ، ويتبين مصيرها ومآلها .

وكيف لا وهو طُلعة يحب أن يعرف كل شىء ، وهو فى معرفة الأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب . وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة فى سبيل فهم الطبيعة وتوضيح آياتها ، فنفسه التى بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح . هذا إلى أنه مدنى بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه ، ومعرفته لنفسه كثيراً ما تعينه على تفهم بنى جنسه . وكم بذل الأخلاقيون والمربون من جهد فى البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التى يقوم عليها التهذيب والتثقيف ، والتى تصلح أساساً للتعليم والتربية . والأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان ، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام . والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير فى الروح وخلودها ومآلها بعد مفارقة البدن . ففى أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية ، وفى بحوثه العلمية وتعاليمه الدينية ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذى أودعه الله فيه ، والذى آمن به الناس دون أن يروه .

١ – موضوع النفس فى العالم الإسلامى

لهذا لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين فى مختلف العصور ، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى وتعرض له بشىء من التحليل ، وربما كان فى تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها . والإسلام الذى جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يغض النظر عنها ، والذى دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها ؛ وهو فى اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية . لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى ، ووجه النظر إليها . وما إن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ويونانية وفارسية وهندية ، حتى أخذ مفكروه يتوسعون فى دراسة النفس ، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها ، وأثاروا بوجه خاص حول خلودها وتناسخها ألواناً من الجدل والنقاش .

(ا) الكتاب والسنة

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين ، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ، ويتحدثان عنه فى مناسبات عدة . فيشير القرآن مثلا إلى أن الروح [1] مبعث الحياة ، وأنها مستمدة من الله ، « إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » ؛ وأنها سر الله فى خلقه ، فلا يدهش البشر وهم محدودو العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم

---

(١) يكاد يكون استعمال كلمة « روح » فى الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللفظى ، وهو ريح ورائحة ، فلم يكن يفهم منها معنى النفس . وأول ما يلحظ هذا المعنى فى القرآن والحديث ، فاستعمل لفظ الروح فيهما بمعنى النفس ، وبالعكس ، وإن كان القرآن يريد بالروح أحياناً الجن والملائكة ؛ ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقتربان أو تبتعدان . ومن هنا نشأ النقاش بين مفكرى الإسلام فى مدلولها هل هو متحد أو مختلف ، ونحن نطلقهما هنا بوجه عام إطلاقاً مشتركاً . وقد وضح مكدونلد المعانى المختلفة التى تواردت عليهما فى بحث مستفيض ، لخص تلخيصاً وافياً فى الفصل المعقود لكلمة « نفس » « بدائرة المعارف الإسلامية » ، انظر :
Macdonald, The Development of the idea of spirit, in *Acta Orientalia*, 1931, p. 307-351;
Ency. de l'Islam, "Nafs".

إلا قليلا » . ويحذّر من شهوات النفس وأهوائها ، مشيداً بالنفس اللوّامة التى ترتدع عن الرذائل وتأباها ، « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوّامة » . ويؤذن بأن النفوس درجات ، أسماها مرتبة النفس المطمئنة التى خاطبها قائلا : « يأيتها النفس المطمئنة ، ارجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » . ويقرر أن النفوس جميعًا مردها إلى الله ، « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » .

وفى السنة ، على الرغم من تحفظها فى توضيح حقيقة النفس ، أحاديث تشير إلى الأصل الذى صدرت عنه الأرواح ، وأن وجودها سابق على وجود البدن : « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقفها من سؤال الملكين وما تحس به فى القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم ؛ وتصوّر تزاور أرواح الموتى فيما بينها ، ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء : « ما من أحد يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به وردّ عليه حتى يقوم[1] » . وثالثة تفسح للأحلام مجالا ، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة : « كان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح » ، « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ، « من رآنى فقد رآنى حقًّا[2] » .

وإذا كانت هذه الآيات والأحاديث قد أخذت على ظاهرها فى الصدر الأول ، فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل ، خصوصًا يوم أن نقلت إلى الإسلام تعاليم الأمم الأخرى . على أنها فى وضعها هذا كانت أساسًا لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها ، أو بعض السمعيات من بيان أصل الروح وسبقها على الجسد ، وعودتها إليه بعد الموت ، وسؤال الملكين ، وعذاب القبر[3] . والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثراً بالأفكار الأجنبية ،

---

(١) ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدر آباد ١٣٢٤ هـ ، ص ٩ — ٦٢ .

(٢) صحيح البخارى ، باب « تعبير الرؤيا والأحلام » .

(٣) يعد كتاب ابن قيم الجوزية الآنف الذكر صورة مستوعبة من صور هذه السمعيات .

وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات ، وللخيال والوضع فيها مجال فسيح ، إرضاء للجماهير أو رغبة فى التهويل والتحذير .

(ب) المصادر الأجنبية

أشرنا من قبل إلى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم ، وعنى به الإنسان منذ نشأته . والفكر الشرقى القديم يدور فى جزئه الأعظم حول النفس فى أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها . فقدماء المصريين شديدو الاعتقاد بالعالم الآخر ، وفى « كتاب الموتى » ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود . وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم ، وأن الجسم يعود إلى التراب ، والنفس ترجع إلى الله لتثاب أو تعاقب . ودين زرادشت ، الذى يُعَد أشهر مظهر للتفكير الفارسى قبل الميلاد ، إنما يصوّر العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خيّرة والأخرى شرّيرة ، وهى فى نضال مستمر إلى أن يقدر فى آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تتلخص فى تجدد النفس وتخلصها من البدن ، لكى تفنى فى براهما وهو « الحقيقة بالذات » ، ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن إلى بدن ، فى رحلة لا تنقطع « وتناسخ أو تقمص » لاحد له .

ولا نزاع فى أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامى بحكم الجوار والمخالطة . ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التى سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده ، ولا للمخلفات المصرية القديمة التى كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته فى الديار المصرية ، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية . فقد كان للديانة الزرادشتية والمانوية صلة واضحة بالعالم الإسلامى ، ولجانبها الروحى دخل فى تفكير المسلمين وآرائهم . وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثيرٌ من الفرس ، ومن الزرادشتيين بوجه خاص ، فكان طبيعياً أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم . ولم لا نذهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجرى على لسان المسلمين من نقاش حول تحليق الروح على البدن بعد الموت ، وخلاف على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد ، وبين ما دار قبلُ لدى المانويين والمزدكيين من جدل فى هذا الموضوع ؟

أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس ، أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح . وقد بدءوا غزو الهند فى أخريات القرن الأول الهجرى ، وتوسعوا فى ذلك فى أوائل القرن الثانى . وللثقافة الهندية فى نظرهم منزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة ، فكانوا يعتدّون برياضيات الهنود ، وصناعاتهم العجيبة ، وحكمتهم المقدسة[1] . وللنفس فى حكمة الهند مقام معلوم ، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشئها ، ومصيرها ومآلها ، وطهرها وتجردها ، أو تناسخها وتقمصها . والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية ، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية ، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار . وقديماً قال البيرونى بحق : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والإسبات علامة اليهودية ؛ كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحله لم يك منها ، ولم يعد من جملتها[2] » .

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التى قال بها فيثاغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندى ، وهى وإن كانت قد عرفت فى العالم الإسلامى لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية . وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأساً أو عن طريق الفرس ، وكان لها صدى فى مدارسهم وبين بعض مفكريهم . فأخذ بها السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، والحائطية أصحاب عبد الله بن حائط الذى انفصل عن النظّام ، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة ؛ وتعصب لها أبو مسلم الخراسانى ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب . وفى رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التى فارقتها ؛ ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملا أو بغلا أو حماراً أو كلباً ؛ وبمثل هذا يقول عوام الدروز[3] .

---

(١) الجاحظ ، رسائل ، ص ٧٣ ؛ المسعودى ، مروج الذهب ، جـ ١ ، ص ٣٥ وما بعدها ؛ القفطى ، ص ٢٧ .

(٢) البيرونى ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، ص ٢٤ ؛ وللبيرونى هنا شأنه ، فقد سافر إلى الهند فى القرن الرابع الهجرى ، وعاش بين أهله زمناً ، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصلية ، فهو إنما يحكم عن خبرة وينقل عن رؤية .

(٣) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جـ ١ ، ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

ولقد تناول اليونانيون أيضاً النفس بالدرس والبحث ، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة . فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحيون الذين ألّهوها وأبعدوها عن عالم المادة ، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوى . ومنهم من وقف موقفاً وسطا ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً حاراً كما قال الرواقيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه . وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية ، وفرّقوا بين الإحساس والتعقل ؛ ووضعوا فى ذلك كتباً عديدة كان لها أثرها فى العالم الإسلامى .

ومن أهم هذه الكتب « فيدون » و « طيماوس » لأفلاطون ، و « كتاب النفس » و « الطبيعيات الصغرى » لأرسطو ، و « الحس والمحسوس » لثاوفرسطس ، و « كتاب النفس » للإسكندر الأفروديسى ، وبعض الشروح والتعليقات على كتب أرسطو ، وخاصة « كتاب النفس » ، لثامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية ، والكتب الطبية وفى مقدمتها ما ألفه أبقراط وجالينوس . وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطينى ، وهما « أثولوجيا أرسطوطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، و « كتاب الخير المحض » ؛ ولهما شأنهما فى دراسات المسلمين النفسية . وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة ، وأفادوا منها كثيراً فى بحوثهم السيكلوجية ، وتأثروا بها تأثراً واضحاً .

(حـ) المتكلمون والمتصوفة

لم تكد هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامى ، مضافة إلى ما ورد فى الكتاب والسنة ، حتى أخذ المسلمون يتوسعون فى بحث موضوع النفس . وعلى الرغم من أن فى تعاليم القرآن مالا يشجع على هذا البحث ، وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعى حرّموه ، فإنا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية[1] . ففرقة تتكلم عن هبوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضّل العقل عليها ؛ ورابعة تعتنق

---

(١) Massignon, *Recueil*, p. 131.

التناسخ مبينة كيفيته وغايته[1]. فالإسماعيلية والقرامطة مثلا أطالوا الحديث عن هبوط النفس ، متأثرين فى الغالب بما ورد فى « أثولوجيا أرسطوطاليس » : وقد سبق لنا أن بينَّا أنه اعتنق فكرة التناسخ فى الإسلام عدة فرق ، من سبئية وحائطية ونصيرية[2].

غير أن المتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس فى شىء من البسط والتفصيل ، وكان لهم فيه آراء لا تخلو من غرابة وتناقض . فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها ، وأن يثبتوا حدوثها وخلقها قبل أن تحل بالبدن ، ويبرهنوا على خلودها وبقائها بعد مفارقة الجسم ؛ وربما كان البحث فى طبيعتها وخلودها من أوضح الأشياء لديهم . ومن الغريب أن متكلمى الإسلام اختلفوا فى طبيعة النفس اختلافاً شبيهاً بذلك الذى أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان ، فنزع بعضهم إلى المادية المفرطة ، وآخرون إلى الروحية الخالصة ، وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية .

ومن الماديين من أنكر النفس جملة ، أو قال إنها جسم أو عرض لجسم . وكان طبيعياً أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق ، لأنهم لا يرون فى الوجود إلا الجوهر وأعراضه ؛ والخلق المستمر الذى هو جزء متمم لهذه النظرية يقضى بأن يكون الجسم وأعراضه فى تجدد دائم ، فالله يخلق الأجسام وأرواحها التى هى عرض لها دون انقطاع . وإذا بدأنا بأبى الهذيل العلاف — الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد فى الإسلام — وجدناه يقرر أن النفس عرض الجسم ، وأن العرض لا يبقى زمانين ؛ وإذن روح الإنسان فى تغير مستمر[3]. وأبو الحسن الأشعرى ، الذى أعاد إلى هذه النظرية شيئاً من القوة بعد أن ضعفت ، ينحو منحى مادياً ، ويشك فى روحية النفس[4] . وتلميذه أبو بكر الباقلانى ، الذى يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة ،

---

(١) Madkour, *La place*, p. 161-162.

(٢) ص ١٢٣ .

(٣) الأشعرى، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ ؛ ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص١٧٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .

يذهب كذلك إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة ؛ وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن[١].

وأما الروحيون فقالوا إن النفس ليست جسما ولا عرضاً لجسم ، فلا طول لها ولا عرض ، ولا مكان لها فى الحقيقة ، ولا تماس شيئاً ولا يماسها شيء ، ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم . وكل ما يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية ، فهى تحرك البدن بإرادتها دون تماس ؛ وكأنهم شاءوا بذلك أن يباعدوا بينها وبين الجسمية مباعدة تامة . ومن أنصار هذا الرأى بين المعتزلة معمّر الذى كان يقول إن النفس عِلم خالص وإرادة خالصة ، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تم بواسطة ذلك الروح المنتشر فى البدن[٢]. وإمام الحرمين يعد بحق القائل الأول — بين الأشاعرة — بروحية النفس وخلودها ، فهى فى رأيه جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ؛ وبذا وضع دعائم نظرية الروح التى اعتنقها الغزالى وقُدر لها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم[٣].

وأما من توسطوا بين المادية والروحية ، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف بين الطبائع الأربع ، أو شكل البدن وتخطيطه ، أو جسم لطيف داخل فى البدن وسائر فيه[٤]. ومن هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والمجسمة ، ورأيهم ككثير من الآراء الوسطى عرضة للهجوم من الطرفين المتقابلين .

وأما المتصوفة فصريحون كل الصراحة فى قولهم بروحية النفس وبقائها ، ذلك لأنها فى نظرهم جوهر روحى مستمد من الله ، وصورة من صوره فى خلقه ، ونوره فى عباده ، هى الإنسان على الحقيقة ، لأنها تميزه من سائر الكائنات . وما دامت من أصل علوى ، فإنها تنزع دائماً إلى العودة إلى الأصل الذى صدرت

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٦٤ .

(٣) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ؛ وانظر أيضاً :
Madkour, *La place*, p. 162-163.

(٤) الأشعرى ، مقالات ، ج ٢ ، ص ٣٣٥ ؛ الرازى ، محصل ، ص ١٦٤ .

عنه ، حيث الصفاء والطهر ؛ ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه[١]. وفى الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيتها وبقائها[٢]. وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف عن بعض الظواهر النفسية ، كالعشق والحب واللذة والألم . وحديثهم عن « الأحوال » و « المقامات » يشتمل على آراء تتصل اتصالا وثيقاً بعلم النفس العاطفى ، أو تكوّن ما سموه « علم القلوب » ، ومنها ما سبقوا به البحث المعاصر ، ويكفى أنهم استخدموا « التأمل الباطنى » قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون .

غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة والملاحظات المتفرقة منها إلى البحث المنظم ، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية ، ولا تكوّن دراسة تامة عن النفس وخواصها . ولكنها مهدت دون نزاع للدراسات الفلسفية التالية ، وخلقت جواً كان له أثره فى الفلاسفة . وهى ، وإن كانت ترجع فى قسط منها إلى أصول أجنبية ظاهرة ، قد اصطبغت بصبغة إسلامية ، وتلاقت مع كثير من المسائل التى أثارتها النصوص الدينية .

(د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا

لم تكد الأفكار الأجنبية تنتشر فى العالم الإسلامى ، حتى أخذ الأطباء والفلاسفة يساهمون بدورهم فى موضوع النفس ، فيلاحظون ويجربون أو يكتبون ويؤلفون . وقد أضافت بحوثهم ثروة أخرى إلى ما جاء فى العربية على لسان المتكلمين والمتصوفة ، ومادة من تلك المواد التى صدر عنها ابن سينا وتأثر بها . ودون أن نقف طويلا عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، نود أن نعطى فكرة مجملة عن أشهرهم وأهم آثارهم .

فى عصر الترجمة الأول نرى قسطا بن لوقا يضع « رسالة فى الفرق بين النفس والروح » ، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس[٣] . وفى القرن الثالث الهجرى نجد الرازى — طبيب المسلمين غير

---

(١) De Boer, *Encyc. of Ethics*, T. II, p. 746.

(٢) Massignon, *Recueil*, p. 131-132.

(٣) نشر هذه الرسالة الأب لويس معلوف فى « مجلة المشرق » سنة ١٩١١ ، ونشرت أيضاً فى « مجموعة مقالات فلسفية » ، ص ١٢١ وما بعدها ، بيروت ، ١٩١١ .

مدافع – يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عملياً ، ويرمى إلى أن يطبقها على الطب ويستخلصها في علاج بعض الأمراض ؛ وفى كتابه « الطب الروحانى » ما يوضح ذلك[١]. وفى القرن الرابع تحظى القاهرة بطبيعى ورياضى من أعظم رياضيى القرون الوسطى ، هو ابن الهيثم معاصر ابن سينا ، وله مؤلفات فى الضوء وعلم المناظر ، وملاحظات يعتد بها فى الإدراك الحسى عامة والإدراك البصرى خاصة ، فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات ما للحكم والمقارنة وعمل الذهن باختصار من شأن فى الإدراك الحسى[٢]، وله فى الضوء والرؤية آراء تقترب مما جاء به ڤيبير (weber) حديثاً . هذه هى شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة .

- أما شعبة النظر المجرد ، أو شعبة الفلسفة ، فيجب أن نذكر على رأسها الكندى الذى وضع فى النفس عدة رسائل أشرنا إليها من قبل[٣]، وحاكى أرسطو فى قسمته للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية . وعنى بموضوع الأحلام والرؤى ، وأخذ لأول مرة يشرحها فى الإسلام شرحاً علمياً[٤] . وكتب فى نظرية العقل بحثاً يعتبر نقطة بدء لهذه المشكلة فى العالم الإسلامى ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام فى تاريخ الفكر طوال القرون الوسطى[٥].

وبعده بقليل وضع إخوان الصفا « رسائلهم » التى هى أشبه ما يكون بدائرة معارف فلسفية ، فقد استوعبت أبواب الفلسفة المختلفة . وعرضت للنفس الإنسانية فى أكثر من رسالة ، وهى فى رأيهم فيض من النفس الكلية ، أو نفس العالم ، إلا أنها غارقة فى بحر الهيولى ، ولا يمكن أن تصير عقلا بالفعل إلا بالتدريج . ولها قوى ظاهرة وباطنة ، وأسماها القوة المفكرة التى تميز بين الإنسان والحيوان ، وتعرف الحق من الباطل ، وتوصل إلى العلم والمعرفة التى هى لباب الحياة[٦].

---

(١) نشر بول كراوس فى مجموعة « رسائل فلسفية » ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

(٢) مصطفى نظيف ، الحسن بن الهيثم ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

(٣) ص ٢٩ .

(٤) ص ٩٤ .

(٥) Madkour, *La place*, p. 133-136.

(٦) رسائل إخوان الصفا ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، جـ ٣ ، ص ٨ وما بعدها .

وفى القرن الرابع نجد الفارابى الذى حدد لأول مرة معالم علم النفس فى الإسلام وبين موضوعه ، فعرَّف النفس بأنها كمال الجسم ، وشرح قواها مبيناً أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق . وهذه القوة ، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل ، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعَّال[١] . وقد عُنى الفارابى كل العناية بتوضيح الوسائل التى تربط العقل الإنسانى بالعقل الفعَّال ، سواء أكانت مكتسبة أم فطرية ، وكان من نتائج ذلك نظريتا السعادة والنبوَّة اللتان فصَّلنا القول فيهما آنفاً[٢] .

ثم يجىء أخيراً ابن مسكويه الذى كان معاصراً لابن سينا ، وهو أقرب إلى الأخلاقيين منه إلى الفلاسفة . والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس ، لهذا رأى لزاماً عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تلخص علم النفس فى عصره[٣] . فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكرى النصف الأخير من القرن الرابع ؛ وهى أن النفس جوهر بسيط غير محسوس ، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم . وفى إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أولية . وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها فى مختلف الأفعال ، وتتجه بها نحو الخير عادة[٤] .

* * *

نعتقد أن هذا العرض — على ما فيه من سرعة وإجمال — يكفى لبيان مدى العناية بموضوع النفس فى القرون الأربعة الأولى للهجرة . فلم تقصِّر فرقة ولا مدرسة فى معالجته ، ولم يترك المسلمون مصدراً يتصل به إلا بحثوا عنه ، ولا فكرة تحوم حوله إلا نشروها ، ورددوها فيما بينهم مؤيدين أو معارضين . فتوافر لهم بذلك مادة غزيرة ، اجتمعت فى بيئة واحدة وإن تعددت أصولها ومنابعها ، ووجد فيها الباحثون غذاء صالحاً لسد حاجتهم واستكمال دراستهم .

وفى القرن الرابع بوجه خاص تبدو ثمار هذه الجهود ، فترانا أمام دراسات

---

(١) Madkour, *La place*, p. 122-128.

(٢) انظر الفصلين الثانى والثالث .

(٣) انظر كتاب « الفوز الأكبر » ، و « الفوز الأصغر » ، وخاصة « تهذيب الأخلاق » .

(٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٢ — ٦ .

نفسية واضحة ، ومدارس معروفة ساهمت فيها بنصيب ، ومناقشات صبغت بالصبغة العلمية . ولا شك فى أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوى ، الذى توَّج فى أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود ، وجاء غاية لما تقدمه من بحوث .

٢ — علم النفس السينوى[١]

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه فى بحثه ودراسته ، فيؤاخى فيه بين الطب والفلسفة ، ويوفِّق بين أفلاطون وأرسطو ، ويجمع بين فلسفة الغرب وحكمة الشرق . ويعرض له فى مناسبات شتّى ، فيضع فيه بحوثًا مستقلة ، أو يكمِّل به دراساته الأخرى . ويعالجه فى وضوح وإسهاب بحيث يجلو غامضه ، وييسر أمره ، ومن هنا كان أثره عظيماً فيمن جاء بعده من باحثين : شرقيين أو غربيين ، مسلمين أو يهود ومسيحيين .

(ا) شغف ابن سينا به

عُنى ابن سينا بعلم النفس عناية لا نكاد نجد لها مثيلا لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط ، فألمَّ بمسائله المختلفة إلمامًا واسعًا ، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعمقًا كبيراً ، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ملحوظة .

حقًّا إن أفلاطون تحدث عن النفس فى عدة محاورات ، ووقف على خلودها محاورة مستقلة . و «كتاب النفس» لأرسطو ، ومؤلفاته المسماة «الطبيعيات الصغرى» ، تصعد به إلى مرتبة أسمى عالم نفسى عرف فى التاريخ القديم . ولم يغفل أفلوطين أمر النفس فى «تاسوعاته» ، وشغل خاصة بهبوطها من العالم العلوى واتصالها بالعالم السفلى ، ورغبتها الدائمة فى أن تعود إلى مقرها الأصلى .

---

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان عام ١٩٥٩ «كتاب النفس» لابن سينا ، وهو جزء من طبيعيات «الشفاء» ، وكان مفروضاً أن ينشر فى القاهرة مع بقية أجزاء «الشفاء» ، ولكنه آثر أن يخرجه فى لندن تحت عنوان :

Avicenna De Anim, Oxford Universily Press.

وعول فى تحقيقه على أصول عربية ولاتينية وأضاف إليه تعليقات كثيرة .

ولفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة فى حقيقة النفس ووظائفها ، وهى شبيهة كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون ، وعلى الخصوص أغسطين وتوماس الأكوينى .

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً أنهم شغفوا بموضوع النفس مثلما شغف به ابن سينا ، فإنه يؤلف فيه شاباً ، ثم يعود إليه غير مرة ، ويعرض له فى كل كتبه الرئيسية التى وصلت إلينا ، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة . فيبين فى « كتاب القانون » المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء ، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم[1] . ويعقد فى « الشفاء » فصلا مستفيضاً يوضح فيه آراءه النفسية ، ويعد من أغزر ما كتب فى هذا الباب[2] . ويلخص فى « النجاة » هذا الفصل ، ويصوغه فى قالب مدرسى محكم[3] . وفى « الإشارات » ينظم فى نحو عشرين صفحة عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها ، وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة والجواهر الثمينة[4] . وله تعليق على « كتاب النفس » لأرسطو ، ولا يزال مخطوطاً حتى اليوم[5] . ولم يقنع بهذا ، بل كتب « رسالة فى القوى النفسانية » أهداها للأمير نوح بن منصور السامانى ، وأخرى فى « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ؛ وشرح هبوطها إلى الجسم وحنينها إلى مصدرها الأول فى قصيدة مشهورة[6] .

وهذه عناية ولا شك بالغة ، تضع ابن سينا فى مقدمة من شغلوا بموضوع النفس فى التاريخ القديم والمتوسط . وكان لها أثرها فى آرائه السيكولوجية ، فهذبت فى ضوء الدرس والمراجعة ، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من

---

(١) ابن سينا ، القانون (طبعة روما) جـ ١ ، ص ٣٣ — ٣٩ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء (طبعة طهران) ، جـ ١ ، ص ٢٧٧ — ٣٦٨ .

(٣) ابن سينا ، النجاة (طبعة القاهرة) ، ص ٢٥٦ — ٣١٦ .

(٤) ابن سينا ، الإشارات (طبعة ليدن) ، ص ١١٩ — ١٣٨ .

(٥) فهرست دار الكتب العربية ، فلسفة ، رقم ٢١٤ .

(٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة « فى القوى الإنسانية وإدراكاتها » موجودة فى المجموعة المسماة : « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » لابن سينا ؛ وقد أثبتنا — وبيدنا الدليل القاطع — أن هذه الرسالة من وضع الفارابى . انظر :

Madkour, *La place*, p. 128.

مختلف النظريات السابقة ، وتداركت بعض ما لوحظ فيها سابقاً من نقص ، واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقها أن تنفذ إلى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً .

(ب) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة

لا تخرج بحوث ابن سينا السيكلوجية عن مذهبه الفلسفى فى جملته ، فهى مجهود متصل فى الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار . وفى وسعنا أن نردّ — فى أى مذهب توفيقى — عناصره إلى أصولها وأن نبين فيه مدى الأخذ والتأثر بالغير ؛ ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع خاص ومميزات مستقلة . ذلك لأن لكل موفق منحاه فيما يختار من آراء ، وطريقته فى التوفيق بينها ؛ هذا إلى أنه كثيراً ما يضيف إليها من صنعه وينمّيها من ابتكاره .

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكلوجى ممتد ، خلفه أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأفلوطين ، فأفاد منه كثيراً ، وعول عليه التعويل كله . وكان لعلم النفس الأرسطى بوجه خاص تأثير عظيم عليه ، ودخل كبير فى تكوين آرائه . بيد أن نظرياته السيكلوجية تختلف فى تفاصيلها عن تلك التى قال بها أرسطو ، إن فى جانبها الطبيعى أو الميتافزيقى . فعلم النفس الطبيعى عنده مشوب بنزعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يلاحظ لدى أستاذ اللوقيوم ، وفى علم النفس الميتافزيقى عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين .

على أنه لا يصح أن نغلو فى نزعته التجريبية ومدى تطبيقه الطب على السيكلوجيا ، فقد كنا نتوقع — وهو الطبيب والفيلسوف — أن يستخدم طبه استخداماً واسعاً فى دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها ، فينمى معلوماتنا ، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات فى سبيل البحث العلمى الدقيق . ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شتى ، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل فى مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل فى دائرة اختصاصه ، بدليل أنه يشير فى « القانون » إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة ، ثم يصرح على الفور بأن

الكلمة للأخيرين ، وأن استيفاء هذه النقط إنما يتم فى كتبهم[١] ! فهو سيكلوجى غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية . لهذا لم يكن غريبـاً أن يفتنّ افتناناً بالغاً فى البرهنة على وجود النفس وخلودها ، فى حين أنه لم يتوسع كثيراً فى دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية .

هذا إلى أنه لم يكن يسيراً عليه — ووسائله ما نعلم — أن يلاحظ ويجرب تجربة دقيقة فى دائرة المخ والظواهر النفسية . ففى البيئة الطبية التى يحظر فيها التشريح وتُحرَم من الأدوات الحديثة ، لم يكن فى الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبى دراسة تجريبية كاملة . والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية الدقيقة المتصلة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث ، بل القرنين الأخيرين بوجه خاص .

ومهما تكن المآخذ التى يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوى ، فإنه صادف نجاحاً ملحوظاً . فكان عماد الدراسات السيكلوجية فى العالم العربى منذ القرن العاشر الميلادى إلى أخريات القرن التاسع عشر . وخلّف آثاراً واضحة فى الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وتبدو أشد ما تكون لدى جندسالينوس وجيُوم الأفرنى وألبير الأكبر والقديس توماس الأكوينى وروجر بيكرن ردنس سكوت . واتصل بنسب إلى بعض ما قال به ديكارت فى حقيقة النفس ووجودها .

(ح) اهتمام الباحثين به

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يُدرسوا بعد دراسة كافية ، ولم ينالوا فى سلسلة الفكر الإنسانى المنزلة اللائقة بهم[٢] . ولكن ابن سينا يعتبر نسبياً أكثرهم حظاً من البحث والدراسة ، وأعرفهم اليوم فلسفة إن فى الشرق أو فى الغرب . وآراؤه السيكلوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت هممهم ، وعالجوها على صور شتى ، فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها ، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها ، ومنهم من شاء أن يبين مقدار تأثيرها فى المدارس المسيحية .

وفى مقدمة من اشتركوا فى نشر مؤلفات ابن سينا السيكلوجية يجب أن نضع صمويل لانداور الذى نشر سنة ١٨٧٥ « رسالة القوى النفسانية » المهداة إلى

---

(١) ابن سينا ، القانون ، جـ ١ ص ٣٥ .

(٢) ص ٢٥ — ٢٦ .

نوح بن منصور السامانى ، وقد وفق فى عمله هذا كل التوفيق ، وأحاطه بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمى الصحيح[1]. فاعتمد على أصول عربية وعبرية ولاتينية ليقف على النص الأصلى ويختار التعبير المقبول ، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا . وفى ضوء مجهوده العظيم استطاع ڤنديك أن يعيد ، بعده بنحو ٣٠ سنة، نشر هذه الرسالة مرة أخرى، مع ترجمة إنجليزية دقيقة [2] . ومنذ عشر ستوات أو يزيد نشر الدكتور ثابت الفندى رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكلوجية ، وعنوانها « فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها[3] » ونشر الدكتور فؤاد الأهوانى أخيراً رسالة كبيرة فى « أحوال النفس » ، وضم إليها ثلاث رسائل أخرى هى : (١) « مبحث عن القوى النفسانية » ، وهى التى سبق للانداور وڤانديك نشرها ، (٢) ورسالة فى « معرفة النفس الناطقة» ، وهى أيضاً ما سبق للدكتور الفندى نشره ، (٣) ورسالة «فى الكلام عن النفس الناطقة» ، وقدنشرت أيضاً فى مجلة «الكاتب» : أبريل ١٩٥٢)[4].

أما تلخيص علم النفس السينوى وتحليله ، فإنما نجده عرضاً لدى من كتبوا فى فلسفة ابن سينا . وربما كان البارون كارادى ڤو من أول من عنى بذلك ، فعقد له فصلا فى كتابه : Avicenne[5] . ثم توسع فى هذا قليلا الدكتور جميل صليبا فى رسالته التى تقدم بها إلى السربون للحصول على الدكتوراه [6] . ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشىء من الصلة ، ويفضل فى تقديرنا هذه البحوث جميعها ، ونعنى به تلك الرسالة التى وضعها الأستاذ محمد عثمان نجاتى خصيصاً لدرس جانب من جوانب علم النفس السينوى ، ولم تنشر بعد، وموضوعها : « الإدراك الحسى عند ابن سينا » . وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٤٢ للحصول على درجة الماجستير، ويقيننا أن فى نشرها كثيراً من الفائدة[7].

---

(١) S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sinâ*, Z.D.M., G., 1896.

(٢) فانديك ، مبحث عن القوى النفسانية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) ثابت الفندى ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى ، « أحوال النفس » ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٥) C. de Vaux, *Avicenne*, p. 207-238.

(٦) Saliba, *Etude Sur La métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, p. 188 et suiv.

(٧) نشرت فعلا عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « الإدراك الحسى عند ابن سينا » ، القاهرة ١٩٤٨ .

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكلوجية فى المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخى الفلسفة من قديم . فى النصف الثانى من القرن الماضى درس هانيبرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألبير الأكبر[١] . وفى أول هذا القرن كتب ڤنتر فى إحدى صحف ميونخ العلمية مقالا طويلا ، وقفه على الجزء السادس من طبيعيات « الشفاء » المترجم إلى اللاتينية ، ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن هذا الجزء هو الذى يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها[٢] . وأخيراً وفّى الأستاذ جلسن عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقه من البحث ، وبين أثر ابن سينا فى الدراسات السيكلوجية المسيحية بما لا يدع مجالا للشك[٣] .

ولعل فيما تقدم ما يكفى لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظى أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين واهتمامهم . فبذلت فيه جهود عرّفت القراء بمصادره ، وكشفت من غامضه ، وذللت بعض صعابه . ووجّهت على الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديدة بالبحث والدراسة ، وإليها يرجع الفضل فى تيسير كثير مما نعرض له فى هذا الفصل .

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو ملخص غير كامل لآراء ابن سينا ، وبعضها الآخر يعنى بتاريخ هذه الآراء فى العالم اللاتينى أكثر من عنايته بتاريخها لدى العرب ؛ وأغلبها ينسى الأساس اليونانى الذى قام عليه علم النفس السينوى . وعلى هذا لا يزال هذا القسم من فلسفة ابن سينا فى حاجة إلى بحث ودرس ، ومزيد شرح وتوضيح .

(د) مسائله

أخذ ابن سينا — كما أخذ فلاسفة الإسلام عامة — بذلك التقسيم التقليدى للعلوم الفلسفية الذى يصعد إلى أرسطو ، وملخصه أن هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين : إحداهما نظرية ، والأخرى عملية . وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعة ، والرياضة ، والميتافزيقى ؛ وتحت الشعبة العملية الأخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة .

---

(١) B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sinâ und Albertus*, München 1866.

(٢) M. Winter, *Uber Avicennas opus egregium de anima*, München, 1903.

(٣) Gilson, *Archives*, T. IV, 1929, p. 38-74.

ويعنينا هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أى قسم من هذه الأقسام ينتمى علم النفس . ولا يتردد ابن سينا — على غرار أرسطو أيضاً — فى أن يضعه تحت الشعبة النظرية ، ويدخله فى العلوم الطبيعية ، ولم يفته فى مؤلفاته الكبرى والصغرى أن يلحظ هذه الصلة ويحترمها . فعلم النفس عنده فى أساسه دراسة واقعية تجريبية .

ومع ذلك يضيف إليه أموراً أخرى لا تمت إلى التجربة بشيء ، وتكاد تنقسم بحوثه السيكلوجية إلى قسمين متميزين ، أحدهما نستطيع أن نسميه دون تردد علم النفس الطبيعي . ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية ، ويُعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة . ويتوسع ابن سينا التوسع كله فى دراسة هذه القوى ، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة جل ما كتب . ويستوعب فيها ما سُبق إليه من أفكار ، محاولا تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض ؛ وله فى الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقربه من علماء النفس المحدثين . ولا شك فى أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح .

غير أن ابن سينا يضم إليه مسائل أخرى ، هى ما يصح أن يسمى علم النفس الميتافزيقى . وفيه يعرض لوجود النفس ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ويدخل هنا أيضاً «نظرية العقل» ، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلة وثيقة . وفى هذا القسم يبدو ابن سينا على سجيته ، ويشعرنا بأنه يعالج أموراً تصادف هوى فى نفسه ، فيفتن فيها ما شاء ، وينتهى إلى آراء وأفكار لها عمقها وطرافتها ، وبقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكرى اليونان .

وسنقف بحثنا على هذا القسم الأخير ، مبينين أولا صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التى نشأت فيها والأفكار الإسلامية المحيطة بها ، ومحاولين ثانياً أن نكشف عن منابعها — إن وجدت — لدى فلاسفة اليونان وأطبائهم ، ومظهرين أخيراً ما كان لها من أثر فى الشرق والغرب .

على أنا سندع جانباً «مشكلة العقل» وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية فى بناء الفلسفة الإسلامية ، وعلى الرغم مما كان لها من شأن فى تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام . ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضاً فى أثناء بحث آخر ، وما أجدرها أن تبحث فى استقلال ؛ وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلا

طويلا فى كتابنا عن الفارابى [١] . وعلى هذا سنقصر كلامنا على وجود النفس ، وماهيتها ، وصلتها بالجسم ، ثم خلودها .

٣ — وجود النفس

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور ، وفى مقدمتها النفس البشرية ، أو نفسك التى بين جنبيك ، إن صح هذا التعبير علمياً . إلا أن التفكير الفلسفى يسعى وراء البعيد ، ويرمى إلى توضيح الغامض ، ويحاول إثبات ما يعز إثباته . لهذا لم يكن غريباً أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس ، خصوصاً لأن عليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم . فقضوا زمناً يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها . وكانوا ولا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية .

وفوق هذا يتوقف البحث الدينى أيضاً على وجود النفوس الإنسانية ، فهى موطن الإيمان والعقيدة ، ومناط التكليف والمسئولية ، لذلك خاطبتها الأديان والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان ، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دون أن تتجه إلى الأجسام . وبذل رجال الدين جهوداً فى بيان أصلها وسبقها على الجسد ، وتوضيح مآلها وإثبات خلودها ؛ وهم فى ذلك بين مكتف بما جاء به النقل ، أو محاول أن يضيف إليه سنداً مما يمليه العقل .

ولكن يخيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا ، فيعتبره هدفاً من أهدافه ، ومقصداً أول يجب البدء به . ويسوق لذلك الدليل تلو الدليل ، ويعرض له فى مناسبات شتى وكتب مختلفة . ولقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس فى التاريخ قديمه ومتوسطه ، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا فى استيعابها وتنوعها ؛ وليس شىء أصدق فى الحكم عليها من متابعته فى عرضها وبيان تفاصيلها .

(١) Madkour, *La place*, p. 122-180.

(١) البرهان الطبيعي السيكلوجي

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس ، وأهمها الحركة والإدراك . فأما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسما ما فتحركه ، وغير قسرية وهى التى تعنينا هنا . وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذى يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون ، أو كالطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس[1] . وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ، وإذن لابد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة[2] .

هذا هو البرهان الطبيعى السيكلوجى الذى يعتمد عليه ابن سينا فى إثبات وجود النفس ، وهو — كما لاحظ لانداور — مستمد فى أغلب أجزائه من كتابى « النفس » و « الطبيعة » لأرسطو [3] . فى الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليونانى بأن الكائن الحى يتميز من غير الحى بميزتين رئيسيتين : هما الحركة والإحساس [4] ، وفى الثانى يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئاً سوى أن رددها وبنى عليها برهنته السابقة [5] .

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه ، فهى أولا برهنة باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة ، ولا تنتهى إلى الإقناع المنشود . وغلب ثانياً جانبها الطبيعى ، وهو خاطىء ولا يتفق مع مبادىء العلم الحديث . ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة ، لكان لهذه البرهنة قيمتها . فأما وهى مختلفة التكوين ، فلا مانع من أن الجسم الذى يضاد الطبيعة العامة بحركته متمش

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sinâ* p. 376-377.

(٤) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403b. 125.

(٥) Arstote, *Physique*, V., 177b., 431a, 30.

مع طبيعته الخاصة ، ومشتمل على عناصر تسمح له بالحركة . وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ، ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوى على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها .

وفوق هذا انقضى الزمن الذى كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير فى آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا . وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً آلياً أو « ديناميكياً » ، بمعزل عن القوى النفسية . وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء — حتى الممعنون فى الروحية منهم — لا يذهبون اليوم مطلقاً إلى أن للنفس عملا فوق الظواهر العقلية ، ويتقبلون التفسير الآلى للحياة والحركة .

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هذه ، فلم يطنب فيها إلا مرة واحدة ، وفى مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه فى صباه[١]. أما فى « الشفاء » و « الإشارات » وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة ، فإنه يمر بها مسرعاً ، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمداً على آثارها العقلية ، وهذه هى البراهين التى تؤذن بالابتكار والعبقرية .

(ب) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره ، فإنما يعنى بذلك النفس لا الجسم . فحين تقول أنا خرجت ، أو أنا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجليك ولا إغماض عينيك ، بل ترمى إلى حقيقتك وكل شخصيتك .

وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية : « إن الإنسان إذا كان منهمكاً فى أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا ؛ وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه . والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن[٢] » .

وإنا لنلمح فى ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية ، أو فكرة « الأنا »

---

(١) Landauer, *Die Psychologie*, p. 336-338.
وانظر أيضاً فانديك ، رسالة فى القوى النفسانية لابن سينا ، ص ٩ — ١٢ .

(٢) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

(l'idée du moi) التي هي مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو « الأنا » فى رأى ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره ، وإنما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ أيضاً أن فى الأحوال النفسية تناسقاً وانسجاماً يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها . فعلى الرغم من تنوعها وتباينها ، بل تنافرها أحياناً ، تدور حول مركز ثابت ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة .

فنسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن فى كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ؛ ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب [١].

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذى كثيراً ما ردده اليوم أنصار المذهب الروحى من علماء النفس ، ويتلخص فى أن وحدة الظواهر النفسية (l'unité des faits psychiques) تستلزم أصلا تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عليه [٢]، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها . ففى وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلا لها ، ويقتضى وجود النفس لا محالة .

(ح) برهان الاستمرار

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح فى برهان آخر ، يصح أن نسميه برهان الاستمرار . وملخصه أن حاضرنا يحمل فى طياته ماضينا ويعد لمستقبلنا . وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس ، دون أن يحدث النوم أى فراغ أو انقطاع فى سلسلتها ، بل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت . ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة ، إنما تتحرك فى اتصال وتتغير فى ارتباط ؛ وليس

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩ — ١٠ ؛ الشفاء ، جـ ١ ، ص ٣٦٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٠-٣٣١ الإشارات ، ص ١٢١ .

(٢) Ribot, art. âme dans *La Grande Encyclopédie*.

هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة» [١] .

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التى أثبتها حديثاً وليم جيمس وبرجسون ، وعداها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود « الأنا » أو الشخصية . وفى رأيهما أن تيار الفكر لا سكون فيه ولا انقسام ولا انفصام ؛ فهو فى حركة متصلة مطردة .

وما أشبه الحياة العقلية فى نظر برجسون بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنتجت لحناً منسقاً[٢] . ويقول جيمس : « من الصعب جداً أن نجد فى شعور واقعى حالا نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، بحيث لا نستكشف فيها أى شعاع من أشعة الماضى القريب[٣] » .

فابن سينا ببرهانه هذا يكشف عن خاصة من أهم خصائص الحياة العقلية ، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق ، ويسبق عصره بعدة أجيال ، ويدلى بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد .

(د) الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء

وأخيراً هاهو ذا أروع براهين ابن سينا خيالا ، وأشدها أخذاً ، وأعظمها

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

(٢) Bergson, *Evolution créatrice*, p. 3.

(٣) James, *principles of Psychology*, I, p. 206.

ابتكاراً . وقد بناه على فرض افترضه ؛ وصورة تصوَّرها فأحكم تصويرها ، ونعنى به برهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء . وملخصه كما يلى :

هب أن شخصاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك فى الهواء أو بالأولى فى الخلاء كيلا يحس بأى احتكاك أو اصطدام أو مقاومة ، ووضعت أعضاؤه وضعاً يحول دون تماسها أو تلاقيها ، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا فى أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أى جزء من أجزاء جسمه ، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذى تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، وإذا فرض أنه تخيل فى هذه اللحظة يداً أو رجلاً ، فلا يظنها يده ولا رجله . وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو النفس [١] .

يقول ابن سينا : «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقا . ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يثبت ، والمقرّ به غير الذى لم يقرّ به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت [٢]» .

وواضح أن هذه البرهنة — كبرهنة ديكارت — قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها ، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شىء ، اللهم إلا من نفسه التى هى عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته .

---

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ١١٩ — ١٢٠ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً ، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها . وما أصدق سقراط حين قال : « اعرف نفسك بنفسك » . ولئن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذى يشغله ، إن التفكير الذى هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها .

* * *

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وابتكار ، قد سُلكت بها سبل عدة واستخلصت وسائل متفرقة . فيلجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال الدارج ، مستمداً منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا تخالف الجسم . ويركن تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسلمة من القدامى ليستعين بها على تحقيق غايته . أو يبتكر تعليلات دقيقة وفروضاً أخاذة وآراء قيمة تسمو به على بيئته وتلتقى مع ما انتهى إليه علماء النفس المعاصرون .

فلم يدخر وسعاً فى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز ، وأن فى الكائن الحى شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره . وسواء أكان موفقاً فى برهنته دائماً أم لا ، فالمهم أنه اعتمد — كما اعتمد أنصار المذهب الروحى قديماً وحديثاً — على بعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً هو النفس . وهذه الظواهر قسمان : جسمية وعقلية ، ومن الأولى يتطرق الخلل والوهن غالباً إلى برهنته .

ففى اللحظة التى يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة ، زاعماً أنها لا تفهم إلا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتنظمها ، نراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد . أما حين يعرض للشخصية والتفكير والظواهر النفسية فى وحدتها واتصالها ، ويقرر أنها تستدعى أصلا غير الجسم ومصدراً مخالفاً للبدن ، فإنه يدلى بأفكار تقربه منا بقدر ما تبعده عن معاصريه . وهذا هو الجزء الباقى للخلف من برهنته ، والذى يجدر بنا أن ندخره ونحتفظ به .

ولسنا ندعى مطلقاً أنه أثبت وجود النفس بأدلة هى اليقين وحجج لا تقبل النقض ، فتلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكل وموضع الخلاف بين الماديين والروحيين . ولكن لا نزاع فى أنه اهتدى فى هذا الباب إلى أكثر البراهين إقناعاً ، وأعظمها وضوحاً .

وهناك أمر آخر يستلفت النظر ، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة الاعتداد كله ، ويعنى بها عناية خاصة، فما الذى حمله على ذلك ؟ أهو تقليد فلسفى يتابعه ؟ أو ظروف خاصة قضت عليه به ؟

(ه) بواعث هذه البرهنة ومصادرها

لقد انقسم الباحثون إزاء طبيعة النفس منذ قديم إلى ماديين وروحيين ، ولكن نخطىء كل الخطأ إن سوّينا بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث . ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادى خالص ولا روحى خالص ، وكثيراً ما التقى الأمران . فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ما له امتداد وما لا امتداد له ، على نحو ما صنع ديكارت ؛ ومن هنا بدأ الاختلاف بين المادة والروح عندهم وكأنه اختلاف فى الرتبة لا فى الطبيعة[1].

فالعدد الفيثاغورى — وهو أوضح مثل للتجريد — ليس روحاً خالصة ، بل هو دعامة الموجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها ، مادية كانت أو روحية . وذرة ديمقريطس التى هى مادة صريحة تعتبر عنصراً للجسم والنفس معاً ، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن الذرات الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة .

فروحيون وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الخلف بينهم ، ولم يفترقوا افتراقاً بينا فيما يتعلق بطبيعة النفس . وفرق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها ، وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدراً وأصلا تعتمد عليه بجانب الجسم .

وإذن لا نلاحظ بينهم تلك المادية المفرطة التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء . ولم يقنع أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية ، وإنما حاولوا أيضاً أن يفسروا أحوال النفس تفسيراً واقعياً تجريبياً ، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبي كفيلان بتوضيح كل أعمال الفكر السامية . وصرحوا بأنه « لا تفكير بدون الفسفور » ، وأن « المخ

(١) Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1925, p. 25.

يهضم الإحساسات بشكل ما ، ويفرز عصارة التفكير إفرازا عضوياً[١] » .

وما كان طب اليونان متقدماً تقدم الطب الحديث ، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هى معروفة اليوم . ولذا وقفت ماديتهم عند تلك الحدود الضيقة التى أشرنا إليها ، ولم ير الروحيون منهم ضرورة ملحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الخالف . فليس فى محاورات أفلاطون — على تعددها — مجهود يذكر لإثبات وجود النفس ، فى حين أنه يقف على خلودها محاورة مستقلة . ويعقد أرسطو فى أكبر مؤلفاته السيكلوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين فى ماهية النفس وخواصها ، دون أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها [٢] . وفى « التاسوعات » فصل طويل عن هبوط النفس ، لم يعرج فيه أفلوطين على وجودها . وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات .

فليس ثمة إذن تقليد فلسفى يرى ابن سينا ضرورة متابعته . ولئن كان قد ناقش أنبادوقليس وديمقريطس فى تفسيرهما المادى للإحساس ، إن هذين لم ينكرا وجود النفس إنكاراً تاماً[٣] . وما أجدرنا أن نبحث عن بواعث أخرى مباشرة دفعته لأن يجعل من وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها فى كل مؤلفاته السيكلوجية .

وهو نفسه يشير إلى هذه البواعث ويوضحها ، ويمكن أن تلخص فى أمرين : باعث منهجى ، وآخر موضوعى . فيقضى المنهج القويم فى رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس ، ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها . يقول : « من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته (يعنى وجوده) ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها[٤] » .

وهناك سبب آخر جوهرى ، هو أن بعض الماديين من معاصرى ابن سينا

---

(١) Cabanis, *Rapport du physique et du moral*, p. 138.

(٢) Aristote, *De l'ame*, I, 2-5.

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

(٤) ابن سينا ، رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٨ .

أو ممن سبقوه قليلا قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الحديثين وتطرفوا تطرفهم ، فوحدوا بين النفس والجسم ، أو أنكروا وجودها رأساً ، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة . فلم ير بدًّا من أن يردّ عليهم ويبين خطأهم ، وقد أشار إليهم صراحة فى إحدى رسائله [١] .

وليس بعزيز علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين ، فقد أشرنا إليهم من قبل . وذكرنا أن بينهم من أنكر النفس جملة ، أو من قال إنها جسم أو عرض لجسم . وفى مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة . فأبو الهذيل العلاف يقرر أن النفس عرض الجسم ، وأبو الحسن الأشعرى يشاك فى روحيتها ، وتلميذه أبو بكر الباقلانى يردد ما كان يقول به أبو الهذيل [٢] .

وللمعتزلة والأشاعرة شأنهم فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، ولآرائهم وزنها ؛ وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا للمذهب الجوهر الفرد مجده الذى تضاءل وقوته التى ضعفت . وابن سينا خصم لهذا المذهب ، وله عليه اعتراضات قوية وردود مفحمة ؛ وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه . فكان طبيعياً أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس ، وإثبات أنها تغاير البدن . خصوصاً وعالمه مملوء بالنفوس والأرواح . فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية ، والنبات إنما يغذيه نفس خاصة به ، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية ، والإنسان إنما يدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . ومما يلاحظ أن ابن سينا فى إثباته لروحية النفس يعرج على مذهب الجوهر الفرد وينقضه ، وكأنه يشير إلى الأشعرى والباقلانى بنقضه هذا ؛ وهو على كل حال يهدم الأساس الذى قام عليه إنكار وجود النفس [٣] .

ومما يؤيد هذا أنا نجد مفكراً آخر معاصراً لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسماء معتنقيها ، ونعنى به ابن حزم الأندلسى الذى حمل أيضاً على نظرية الجزء الذى لا يتجزأ حملة عنيفة . وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا . فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٢٠ .

(٢) ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٥ — ٢٩٠ .

تخلص من حواس الجسد وشوائبه ، وأضحى بحيث لا يرى من حوله ، وبذا يكون فكره أصفى وحكمه أسلم . وقد تذهب أعضاء الجسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تفنى ولا تتحول[1] .

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى فى الأشاعرة أنفسهم، فرأينا أبا المعالى إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه ، ويعلن أن النفس جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن؛ فوضع بذلك أساس المذهب الروحى الذى اعتنقه تلميذه الغزالى ، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة[2] .

* * *

وإذا لم يكن ثمة تقليد فلسفى واضح فى البرهنة على وجود النفس ، فمن العبث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته . حقاً إنه استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة ، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة .

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها ، وهى أنه سبق لأغسطين — فيلسوف المسيحية فى القرن الخامس الميلادى — أن سلك فى البرهنة على وجود النفس سبيلا تشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا الآنفة الذكر . فذهب إلى أن الجسم والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز ، فى حين أن الأول يشغل حيزا وله طول وعرض وعمق ، لا حيز للثانية مطلقاً وخاصتها الوحيدة هى التفكير . ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشراً، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة فى فهم ذاته . وما دامت النفس تفكر فهى موجودة، لأن تفكيرها يساوى وجودها تمام المساواة . وقد يستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجى فى كل مظاهره ، وأن ينكر الحقائق على اختلافها ، ويشك فى كل شىء، إلا نفسه التى هى مصدر شكه ومبعث تفكيره ، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلا[3] .

---

(١) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل (طبعة القاهرة ، ١٣٤٧ هـ) جـ ٥ ، ص ٤٧-٤٨ .

(٢) ١٢٦ .

(٣) St. Augustin, *De trinitate*, Lib. X, cap. X, art. 13-16; Gilson. *Introduction à l'étude de St. Augustin*, p. 56-59.

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأغسطينية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر ، وإزاء هذا يحق لنا أن نتساءل: هل تأثر ابن سينا بأغسطين، أو الأمر مجرد توافق خواطر ؟ لم يثبت مطلقاً أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخذ عنه . ويرجح الأستاذ جلسن أنهما معاً صدرا عن أصل اسكندرى ، ولا سيما وهما شديدا التعلق بأفلوطين وتعاليمه[1] . ولكنا لم نقف على شيء مما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود النفس على النحو السابق ، وقد تصفحنا بوجه خاص « كتاب الربوبية » و « كتاب العلل » فلم نجد فيهما شيئاً من ذلك .

ولسنا ندرى ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق فى الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه ، خصوصاً وقد عودنا صوراً فرضية أخرى كثيرة ، كحديث « حى بن يقظان » و « رسالة الطير » التى تدل على خيال خصيب ومهارة فى التصوير . وعلى فرض أنه عالة على من قبله فى بعض عناصر برهانه ، فليس هناك شك فى أن الصورة الجذابة التى صوّره بها من بنات فكره وإنتاجه الشخصى . ويخيل إلينا أنه كان مغتبطاً بفنه معجباً بتصويره ، ولا أدل على هذا من أنه أبرزه مرتين فى « كتاب الشفاء »، وعاد إليه مرة ثالثة فى « الإشارات » [2] . وهذا التصوير هو الذى ميز برهنته من برهنة أغسطين، وإن كانتا تلتقيان فى الغاية والمرمى .

فابن سينا قد استن إذن فى البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها ، لا فى العالم اليونانى ولا فى العالم العربى . والفارابى الذى أثر فيه من عدة نواح لم يفطن لها فطنته. ولم يقم دليل مطلقاً على وجود صلة بينهما وبين برهنة أغسطين ، اللهم إلا أن الفيلسوفين دينيان روحيان ، يعنيهما إثبات وجود النفس والاعتراف بها على أنها حقيقة تغاير البدن . ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثر الخلف بهذه البرهنة .

---

(١) Gilson, *Arcihves*, T. IV, p. 41 (en bas).

(٢) ابن سينا، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ٣٦٣ ؛ الإشارات ، ص ١١٩ — ١٢٠ .

(و) أثرها

فى برهنة ابن سينا – كما أسلفنا – جانبان : أحدهما موضوعى ، والآخر شكلى – فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تباين الخالف فى تقديرها والتعويل عليها ، ومن حيث الشكل ينبغى أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكلم عن خصائصها ، كى تنصب الصفات على موصوف ثابت . وقد أثرت هذه البرهنة بجانبها الشكلى بقدر ما أثرت بجانبها الموضوعى . فالتزم باحثون تلك السنة التى استنها ابن سينا ، من اعتبار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشتها قبل الدخول فى تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها . وردد آخرون براهينه ، مفضلين بعضها على بعض ، ومحاولين أن يزيدوها وضوحاً وقوة . ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين ، ولم يقتصر على القرون الوسطى بل امتد صداه إلى التاريخ الحديث .

وإذا ما بدأنا بالغزالى وجدناه ، وإن كان قد أخّر فى « المقاصد » الكلام عن البرهنة على وجود النفس ، ينظمها نظماً ويرتبها ترتيباً يفوق كثيراً ما صنعه ابن سينا[1] . ويليه فخر الدين الرازى الذى يخلفه بحق ، والذى لم يأل جهداً فى مزج الأفكار الفلسفية بالبحوث الدينية ، وإن كان يناقشها ويعارضها . ولم يخرج عن هذه السنة أيضاً أولئكم المؤلفون الذين خلطوا الكلام بالفلسفة خلطاً تاماً ، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان فى العالم الإسلامى طوال القرون السبعة الأخيرة ، كالنسفى فى « عقائده » والإيجى فى « مواقفه » .

ويكفى على سبيل المثال أن نذكر صنيع الرازى فى هذا الصدد . ففى كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » لا يكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حتى يبدأ « ببيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا » ، وفى هذا العنوان وحده ما يذكرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا[2] . وفى كتاب آخر « معالم أصول الدين » يقف الباب الثامن على النفوس الناطقة ، ويتحدث فيه عن عشر

---

(١) الغزالى ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٢) الرازى ، المحصل ، ص ١٦٣ .

مسائل ، يبدأ أولاها بقوله : « الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة [١] » .

على أن الأمر لم يقف عند هذه النقطة الشكلية ، بل استمسك هؤلاء الباحثون ببراهين ابن سينا فى مقدماتها وصياغتها . ولكن يلاحظ أولا أنهم أهملوا البرهان الطبيعى السيكلوجى أو برهان الحركة ، لما تبينوا من ضعفه . أما برهان « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما ، وأكسبوهما قوة ربما تزيد على ما لمسناه لدى ابن سينا [٢] . ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم ، مع أنه كان عزيزاً على صاحبه .

وفوق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية ، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى نقلية تثبت أن الإنسان فى حقيقته شيء آخر سوى البدن . مثل قوله تعالى : « لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » ، ولا تُتَصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسد، وهو طريق الروح [٣] . وكما جاء فى الحديث : « إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو يقول : يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى » ، وفى هذا ما يؤذن بأن الإنسان بعد موت البدن لا يزال جوهراً حياً ناطقاً ، وما ذاك إلا بواسطة نفسه [٤] .

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التى رسمها ابن سينا بقيت تتدارس فى الشرق إلى اليوم ، واحترم فى الجملة شكلها وموضوعها ، وإن كانت قد حذفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى . وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يصادف هنا النجاح المرجو ، فإنه قدر له نجاح باهر فى مكان آخر .

ولا نظننا فى حاجة بعد ما تقدم أن نعرج على مدرسة الأندلس ، فآثارها فى الشرق غير واضحة ، وربما كانت آراؤها السيكلوجية فى الغرب أظهر . على

---

(١) الرازى ، معالم أصول الدين (على هامش المحصل) ، ص ١١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ — ١١٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٤) المصدر نفسه .

أن حديث ابن رشد عن وجود النفس – كحديثه عن خلودها – ضعيف متهافت ، وليس فيه ما يدعو لأن نقف عنده.

* * *

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل عن شأنها العالم الإسلامى . وكلنا يعلم أن « الشفاء » ترجم إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وكان للجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر فى رجال الفلسفة المسيحية . ولم يكد يفرغ جندساليٰنوس من ترجمته حتى أقبلوا عليه يتدارسونه ويأخذون عنه مختلف الآراء . على أن جند سالينوس نفسه لم يكن مجرد ناقل، بل يعتبر الواضع الأول لدعائم علم النفس السينوى فى الفلسفة المدرسية المسيحية [١] .

وقد أخذ المدرسيون – فيما أخذوا من آراء ابن سينا السيكلوجية – برهنته على وجود النفس ، وراقهم منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر ، فأعاده الكثيرون منهم بنصه أحياناً ، وعلى الأخص أتباع أغسطين مثل جيوم الأقرنى وحنا الروشيلى . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة الأغسطينية ؛ وكأن هؤلاء المدرسيين ازدادوا تعلقاً به حين رأوه يقرب من آراء أستاذهم اللاتينى [٢] . لذلك استمروا يرددونه فيما بينهم إلى عصر النهضة، بل لقد بقى معروفاً أيضاً – فيما يظهر – إلى أن جاء ديكارت فنادى بمبدأ «الكوجيتو» المشهور.

ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض – فى بحثه عن الحقيقة – كل ما يتطرق له الشك لأن حواسنا فى حال اليقظة تخدعنا وتنقل إلينا العالم الخارجى نقلا مشوهاً ، ومخيلتنا أثناء النوم تغدق علينا صوراً وأوهاماً لا أساس لها . وأخذ يشك فى كل شىء إلى أن انتهى به شكه إلى حقيقة ثابتة هى أنه يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ؛ وفى مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا الحقائق على اختلافها ، إلا هذه الحقيقة التى تحمل معها برهانها [٣] .

يقول : « قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لى وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود ؛ بل على العكس ينتج قطعاً فى وضوح من شكى فى حقيقة الأشياء أنى موجود . . فقد عرفتُ إذن أنى

---

(١) Gilson, *Archives*, T. I, p. 48.

(٢) *Ibid.*, T. IV, p. 41 (en bas).

(٣) Dascartes, *Discours*, 31-33.

جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده إلى مكان ولا يخضع لشىء مادى. وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى عن أن توجد مع كل خصائصها[١] » .

هذا هو « الكوجيتو » الديكارتى ، وهذه هى البرهنة عليه . ولا يجد القارئ صعوبة فى أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأغسطينية والسينوية . وقديماً لاحظ أرنولد أن ديكارت يحاكى أغسطين تمام المحاكاة فى إثباته وجود النفس وتميزها من البدن[٢]، ولم يبق مجال للشك فى أن أبا الفلسفة الحديثة قرأ مؤلفات الفيلسوف اللاتينى ، وخاصة ما اتصل منها بالنفس وخلودها [٣]، وهو نفسه يصرح باغتباطه لموافقة « الكوجيتو » لخواطر أغسطين[٤]. وحديثاً استطاع ليون بلنشيه أن يبين فى سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التى سبقت « الكوجيتو » الديكارتى ومهدت له[٥]، غير أنه فاته أن يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر .

وقد حاول أخيراً المستشرق الإيطالى فورلانى أن يتلافى هذا النقص فكتب فى مجلة islamica فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتى[٦]» . وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربى وترجمته اللاتينية القديمة ، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهاً عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الحواس والمخيلة لديهما . وينتهى بعد كل هذا إلى النتيجة الآتية : وهى أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداول مؤلفاته فى الأيدى ، ويرجح أن يكون قرأه عن طريق جيوم الأقرنى [٧].

ولكنا نلاحظ أن ترجمة « كتاب الشفاء » اللاتينية أعيد طبعها فى البندقية

---

(١) *Ibid*; *Meditations*, p. 11.

(٢) Hamelin, *le système de Descartes*, p. 122.

(٣) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T. II, p. 73.

(٤) عثمان أمين ، ديكارت (الطبعة الثانية) ، ص ١٢٣ .

(٥) Blancher, *Les antécédents historiques du "je pense donc je suis"*, Paris 1920.

(٦) Furlani, "*Avicenna e il cogito*", in *Islamica*, Leipzig, 1927.

(٧) *Ibid.*, p. 70.

ثلاث مرات بين سنتى ١٤٩٦ و ١٥٤٦ ، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط . ونحن نعلم كيف أثيرت «مشكلة النفس وخلودها لعهده ، فمن المحتمل أنه يكون الباحثون قد لجئوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها . وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثاً فيها وأكثرهم غراماً بها . وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السربونيين ورجال الدين فى باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردهم عليها وبحثهم عن أصولها ومصادرها[1] ، فلا يمكن أن تكون قد فاتتهم مطبوعات البندقية المتقدمة ، خصوصاً وقد لمسوا قرابة وشبهاً بين آراء ابن سينا وأغسطين . وفى مكتبة باريس الأهلية أكثر من نسخة من هذه المطبوعات، ويغلب على الظن أنها وصلت إلى السربون منذ ذلك التاريخ [2]. وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقط ليبين أن ديكارت عالة على من قبله ، فلعل ذلك راجع إلى أنه تخير شخصية معروفة من العالم المسيحى المحيط به .

على أن ديكارت لم يتنبه إلى ابن سينا عن طريق جيوم الأفرنى فقط ، بل يغلب على ظننا أنه اهتدى إليه أيضاً فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون ، أخلص تلميذ بين المسيحيين لفلاسفة الإسلام ؛ وقد قرأ ديكارت بيكون هذا وتأثر به فى نواح مختلفة . وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر ، فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين الأفكار التى سبقت « الكوجيتو » الديكارتى ومهدت له[3]. وإذا كان ديكارت مديناً لأغسطين بشىء فى صوغه وتصويره ، فهو مدين كذلك بدرجة لا تقل عن هذا لابن سينا . لا سيما وإلى الأخير يرجع الفضل فى بعث الأفكار الأغسطينية من مرقدها وتوجيه اللاتينيين من جديد نحوها توجيهاً نشيطاً فى القرون الأربعة السابقة لديكارت . وهو مع زميله ابن رشد قد أثارا فى العالم الغربى منذ القرن الثانى عشر مشكلة العقل ، والنفس ، ونظرية المعرفة بوجه عام ، إثارة امتد صداها إلى عصر النهضة .

وواضح أنه لا يعيب « الكوجيتو » فى شىء أن يكون بعض الباحثين قد اهتدى إليه من قبل عن طريق آخر ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيده قوة فوق

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 267-278.

(٢) *Catalogue de la Bibliothèque nationale*, Resèrve, R. 82 (1), 82 (2), 83, 613.

(٣) يتفق الأستاذ جلسن معنا على ذلك ، انظر : *Archives*, I, p. 63 (en bas).

قوته ، ويقينا إلى يقينه . وليس ثمة داع لأن نجهد أنفسنا — كما صنع هملان وغيره — فى أن نثبت بأى ثمن أن ديكارت مبدعه الأول ، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تتفق مع روح البحث العلمى[1]. ولا يعيب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه فى صورة غير الصورة التى أظهره بها ، وثوب غير الثوب الذى ألبسه إياه ؛ فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعاً للمذاهب الفلسفية التى تبدو فيها »

* * *

فمن القرن الحادى عشر إلى القرن العشرين وبرهنة ابن سينا على وجود النفس تتدارس فى معاهد الشرق ، ولا تزال بعض كليات الأزهر المختصة ترددها إلى اليوم . وكثيراً ما تعرض وتناقش دون أن يذكر اسم واضعها . ودون أن تبحث فى كتبه، ولو تم هذا الربط لكان البحث أوضح والتحقيق العلمى أتم . وقد بقيت تدرس فى الغرب أيضاً أربعة قرون أو يزيد ، وخلقت حولها حركة فكرية واسعة ، كان لها فيها مؤيدون ومعارضون . ويكفيها أثراً أن تمهد لمبدأ هام من مبادئ الفلسفة الحديثة ، ألا وهو « الكوجيتو » الديكارتى .

٤ — ماهية النفس

قد يظن أنا — وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم — لم يبق أمامنا صعوبة فى تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها ، ولكن الأمر على عكس ذلك . فتحديد النفس فى الواقع ليس من المسائل الهينة ، وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ؛ ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم . ويتصور ابن سينا أن أيسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محللا ومناقشاً ، ليستخلص منها التعريف الذى يقره والحد الذى يرتضيه .

(ا) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة فى حقيقة النفس ، وفى مقدمتهم فيثاغورس وأنبادوقليس وديمقريطس ، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم . ويرجع

---

(١) Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 122-123.

اختلافهم فى رأيه إلى أن للنفس أثرين ظاهرين ، هما الحياة والحركة من جانب ، والإدراك من جانب آخر . ففريق أخذ بالأمر الأول وحاول تحديد النفس بواسطته فقط ، وفريق آخر لم يفهم فى طبيعتها إلا الإدراك ، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين . ويراد بالفريق الأول كل أولئك الذين اعتبروا النفس مصدر الحياة والحركة الذاتية ، فخلطوا بينها وبين الدم الذى إن سفح كان الموت ، أو بينها وبين الجواهر الفردة — أو الهباء كما يسميه ابن سينا — التى كان يظن أنها متحركة دائماً . وأما الفريق الثانى فيعتقد أن الشىء لا يدرك سواه إلا إذا كان مبدأ له ومتقدماً عليه ، ولذلك عدوا النفس واحداً أو جملة من المبادئ التى يختلف نوعها وعددها تبعاً للفلاسفة . فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار ، أو جعلوها مركبة من العناصر الأربعة كما ذهب إلى ذلك أنباد وقليس ، زعما منه أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ؛ فلا بد أن يكون فى النفس جزء من الأشياء التى تدركها . وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد ، لأن الأعداد مبدأ الوجود والحركة والإدراك [1] .

ولم يقنع ابن سينا بتلخيص هذه الآراء ، بل ناقشها مناقشة طويلة عنيفة ، نكتفى بسرد أمثلة منها . فيعترض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون ، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بذاتها فكيف تسكن ؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة الذى تقوم به النفس . ويرفض ابن سينا المذهب الذرى الذى أثبت بطلانه فى نواح أخرى . ولا يخفى تهكمه بأولئك الذين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه ، ملاحظاً أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها . وليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ، لأنه لو سُلم هذا لكان معناه أن العالم العلوى لا يعرف من أمر العالم السفلى شيئاً [2] .

ولسنا فى حاجة أن نشير إلى المصدر الذى استقى منه ابن سينا معلوماته هذه ، فإن الفصل الذى عقده فى « الشفاء » تحت عنوان : « فى ذكر ما قاله القدماء فى النفس وجوهرها ونقضه » يتلاقى تماماً مع ما جاء فى الباب الأول من « كتاب

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٤ .

النفس» لأرسطو[١] . فتلخيص الآراء صورة مما حكاه أرسطو ، ومناقشتها أيضاً تبدو صدى لمناقشته. فتلمذة ابن سينا واضحة ، وإعادته لأفكار الفيلسوف اليوناني ظاهرة .

ولكن لا نزاع فى أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنته من تبين مواطن الضعف فيها ، وهيأ له الفرصة لتخير التعريف الملائم . إلا أن هناك فيما يظهر عاملين يتقاسمانه ، وصوتين عظيمين يتجاذبانه ، وهو بينهما فى حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحياناً . فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة ، لا يلبث أن يرددها ويسير وراءها. وحين يسمع أفلاطون ينادى بجوهرية النفس وتميزها التام من البدن ، يستولى عليه هذا النداء ويصادف هوى فى نفسه ، وإن كان لا يتفق مع أرسطو . وقد يقف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين المتقابلين ، محاولا الجمع والتوفيق بينهما . وسنتبين بالدقة فيما يلى علام استقر رأيه .

(ب) النفس صورة الجسم :

كل جسم طبيعى مركب من مادة وصورة ، فالمادة مجرد استعداد للوجود ، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة ؛ والصورة عامل تحول وتأثير ، أو إن شئت جزء من وجود الشيء ولكن بالفعل . فالوجود متوقف على المادة والصورة معاً ، وهما بدورهما متلازمان ، فالمادة تتقوم بالصورة ، والصورة تقوم المادة . والمادة المطلقة لا وجود لها فى الأعيان بمعزل عن صورتها ، فإن عزلت عنها فى الوهم كان الفناء . والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والفعل أسمى من القوة . وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفترق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بحد يده بل بحدّته[٢] .

وما الإنسان إلا جسم طبيعى ، فهو مكوّن من مادة وصورة ، ومادته هى البدن ، والصورة النفس . وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية ، لأنها مصدر حياته وحسه وحركته ؛ فالنفس إذن صورة الجسم . والصور كمالات

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ وانظر أيضاً Aristote, *De l'âme*, I, 2-5.

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٢ — ٢٣ ؛ النجاة ، ص ١٦٠ ، ٣٣٢ — ٣٣٦ .

كلها وكمالات أولية ، لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها . وليست النفس كمالا أوليًّا لجميع الأجسام ، بل للأجسام الطبيعية وحدها التى تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية ، وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة ، فهى كمال أولى لجسم طبيعى آلى [١] .

وهنا أيضاً ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر هذه الأفكار ، فإن مبدأ الهيولى والصورة من المبادئ الرئيسية التى قامت عليها الفلسفة الأرسطية . وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها ، وأن يطبقه تبعاً على علم النفس الذى هو جزء من الطبيعة . ولم يصنع ابن سينا شيئاً أكثر من أنه اعتنق المبدأ وأقرّ تطبيقه . وهو فيما تقدم إنما يلخص الفصلين الأول والثانى من الباب الثانى من « كتاب النفس [٢] » . ولم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو ، بل أبى إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته . فلفظ « كمال » الذى يتشبث به ويبنى عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة « أنتليشيا » اليونانية ، وقوله « إن النفس صورة الجسم » ترجمة أخرى لتعبير أرسطى مشهور [٣] . فإذا كان هذا التعريف ناقصاً أو معيباً ، فليس الفيلسوف العربى مسئولا عن ذلك وحده بل يشاركه فيه أستاذه اليونانى .

وإذا تركنا جانباً لفظ « كمال » أو « أنتليشيا » وما يثيران من غموض ، فإنا لا نلبث أن نصطدم بتلك الجملة المشهورة : « النفس صورة الجسم » . تعبير رائع وأخاذ من غير شك ، ولكنه لا يقدم كثيراً فى تفهم حقيقة النفس وتحديد ماهيتها ؛ وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات التى يجمل فيها بعض المشاكل دون أن يحلها . ونحن نسلم أن فكرة الصورة من الأمور الجوهرية فى مذهبه ، إلا أنها فى الوقت نفسه من أدق نقطه وأصعبها تلاؤماً مع نزعته الواقعية ؛ فإن من يقول بالصورة يدنو من المثالية الأفلاطونية وإن تحامل عليها .

والواقع أن أرسطو لم يأل جهداً فى نقد مثالية أفلاطون التى تقول إن النفس حقيقة متميزة من الجسم ، ويصرح بأن ما ذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون من أن النفس جوهر روحى أشبه بالخيال منه بالحقيقة . ولا يستطيع أن يتصور

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٢٧٨ — ٢٨٠ ؛ رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٢٤ — ١٢٦

(٢) Aristote, *De l'âme*, II, 1-2.

(٣) *Ibid.*, 412a, 20.

أن نفساً ما تأتى من الخارج وتحل فى جسم ما ، وكيف نقبل هذا ومؤداه أن النفس تدخل الجسم كما يوضع مظروف فى ظرف خاص ؛ ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها[١]. ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيراً أدخل فى باب المثالية من فرض أستاذه ؛ فإنه يعتبرها صورة ، وليست الصورة شيئاً أو مادة بأى شكل من الأشكال . وهذا تناقض ظاهر ولازم لكل فيلسوف واقعى يحتفظ بقسط من المثالية !

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما فى التعريف السابق من نقص ، بدليل مالاحظه من أنه لا يفسر النفس من حيث هى ، وإنما يعرفها من ناحية صلتها بالجسم[٢]. لهذا لم ير بداً من توضيحها توضيحاً ذاتياً ، ووضع حد كامل لها لا يكون مثار اعتراض أو ملاحظة . وقد بذل فى تكوين هذا الحد الجديد جهوداً عنيفة ومضنية ، ولكنها لم تكن ضائعة لأنها انتهت به إلى التعريف الذى يقره ويرتضيه .

(ح) جوهرية النفس

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمى كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز ، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعراضه . بل بالعكس هى شىء آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة ، بحيث إن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وكل ما هو جسمى ؛ والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها . وعلى هذا فالبرهنة الآنفة — وهى من عمل ابن سينا — تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم ، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى .

لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً ، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته . ولا يكتفى بأن يدعى الدعوى ويرسلها على علاتها ، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها . فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان ، بل متناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحداً من الأعراض، ثبت تبعاً أنها جوهر .

---

(١) *Ibid.*, 407b, 13.

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية هو أنها مستقلة كل الاستقلال عن الجسم ، وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء . فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة ، في حين أن النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم[1] .

وليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، فقد سبقه إليه أفلاطون ، وتوسع فيه رجال مدرسة الإسكندرية . وما دامت النفس جوهراً فلا يمكن أن تكون صورة للجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقل للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يذهب — متفقاً مع الفارابي — إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة : جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم[2] . وكأنه شاء بهذا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، فأخذ بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية ، وأطلقهما معاً على النفس. ولعل مما يسَّر له ذلك أن كلمة « جوهر » لدى أرسطو ليست محدودة المعنى ، فتطلق على المادة تارة ، والصورة أخرى ، وعليهما معاً مرة ثالثة ؛ هذا إلى أنا نعرف لديه الصور الجوهرية كعقول الأفلاك . إلا أن هذا توفيق لا يخلو على كل حال من تهافت وتناقض .

على أن الفارابي وابن سينا — فيما يظهر — لم يبتدعاه ، فقد قيل به من قبل في مدرسة الإسكندرية . وذلك أنا نلحظ أن صاحب « كتاب الربوبية » يفسر عبارة أرسطو المشهورة : « النفس صورة الجسم » تفسيراً يشبه كل الشبه ما قدمناه. فهو يدافع أولاً كل الدفاع عن جوهريتها ، ويبرز هذا ما استطاع ؛ ومع ذلك

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٢٨٥ :

(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٧٩ ؛ انظر أيضاً :

Madkour, *Laplace*, p. 128.

لا يرى غضاضة فى أن تكون صورة من حيث علاقتها بالجسم ، وبذا خالط بين الأفلاطونية والأرسطية [١] .

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوى مركز ابن سينا، ولا يزيد فى الأمر شيئاً أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفق ، وكأنه أحس بهذا الضعف ، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه ، وذلك أنه كلما بعد عن جو الآراء الأرسطية وخلص إلى تفكيره الخاص عدّ النفس جوهراً فحسب ولم يشر قط إلى أنها صورة . فعندما يعرفها فى « الشفاء » و « النجاة » ، اللذين يجارى فيهما جماعة المشائين ، يقول إنها كمال وصورة للجسم ؛ وإذا ما انتهى إلى « الإشارات » الذى يبدو فيه استقلاله وشخصيته ، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحانى القائم بذاته .

(د) روحانيتها

لا يكفى لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر، فهذا جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى فى شىء ، وينبغى أن يضاف إليه فصل أو فصول كى يكتمل التعريف . والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التى تفترق بها عن الجسمية افتراقاً تاماً . وإذا كان ابن سينا قد جدّ فى إثبات جوهريتها، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية ، وفنه الجدلى يبلغ قمته. فيذهب فى إثبات ذلك مذاهب شتى ، ويقيم الدليل تلو الدليل ، مستعيناً ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية ، أو معولا على ملاحظاته السيكلوجية . وسنحاول تلخيص أدلته هذه ، خصوصاً ومن بينها المعقد الغامض ، أوما يشتمل على آراء لا يزال لها وزن من الناحية السيكلوجية .

فيقرر أولا أن النفس جوهر يدرك المعقولات والمعانى الكلية ويشتمل عليها ، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسماولا قائماً بجسم . ذلك لأن النفس هى التى تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تضعها فى حيز جديد ؛ ولن يصير الكلى كلياً ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا

---

(١) كتاب الربوبية ، ص ٤ ، ٧ ، ٢٤ .

انتزع من المكان وفهم فى ذاته بعيداً عن عوارض المادة[١].

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحل المعقولات فى مكان ، وهذا محال . لأنها إن شغلت حيزاً ، فإما أن يكون قابلا للقسمة أولا. وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التى يتكون منها الخط ولا توجد منعزلة مطلقاً ، فلا يمكن أن تكون محلا لشىء ما . وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون المعقولات حالة فى مكان قابل للقسمة ، وفى هذا الفرض أيضاً صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تذليلها ومتناقضات لا نستطيع رفعها .

وأهمها أن الكلى يصبح قابلاً للقسمة تبعاً للحيز الذى يشغله ، فيصير شكلا هندسياً أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية . وإذا قلنا بقسمته ، فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أوغير متشابهة ؟ إن أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان ، وهى أن يتكون الكلى المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر. وإن ذهبنا إلى الثانى كان معناه أن الكلى قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ، شأنه فى هذا شأن الجسم الذى حل فيه. ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ، ينبغى أن تقف عند حد فى هذا التقسيم . فهى فى ذاتها قابلة للقسمة إلى نهاية ، وتبعاً للحيز الذى تشغله يمكن تقسيمها عقلا إلى ما لا نهاية ؛ وهذا تناقض صريح . على أن هناك معقولات بسيطة لاتقبل القسمة بحال ، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل كل هذا ، فالجوهر الذى تحل فيه المعقولات روحانى غير موصوف بصفات الأجسام ، وهو ما نسميه النفس[٢] .

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس . ويظهر أنه كان معتداً به الاعتداد كله ، فإنه ساقه فى كل كتبه السيكلوجية التى وصلت إلينا ، فى أشكال مختلفة بعضها أغمض وأعقد من بعض . وربما كان أوضحها نسبياً ما جاء فى « كتاب النجاة » .

وليس القول بأن المعقولات لا تشغل حيزاً فكرة مبتكرة . فقد قال بها الإغريق من قديم . وأرسطو خاصة يفصل الكلام فى وجود الكليات مبيناً أنها موجودة فى

(١) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ — ٢٨٩ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ؛ الإشارات ، ص ١٣٠ — ١٣٢ ؛ رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٦٧ — ٧٩ .

الجزئيات بالقوة وفى الذهن بالفعل ، والوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى ؛ وإذا كان بينه وبين الوجود الخارجى فارق فهو أنه مجرد عن الماديات[١] . وقد حاول الفارابى من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نظن أنها هى التى ألهمت ابن سينا برهانه هذا ، فهو يلاحظ أن المعقولات تتنافى مع الحيز بطبيعتها ، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهى جوهر مفارق للمادة[٢] .

ولكن هناك جديداً لدى ابن سينا ، هو جدله المحكم وإلزامه المبنى على أقيسة اقترانية وقسمة ثنائية ، لا يلبث المرء أن يسلِّم أمامها بالمطلوب . وقد لا نستسيغ الآن كثيراً هذا الطراز من الاستدلال الذى يبدو أشبه بالمناقشات اللفظية منه بالبحث العلمى ، إلا أنه كان من مميزات القرون الوسطى ، ولابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة . ودون أن نسترسل فى هذا ، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة للطعن والنقض .

ومهما يكن من شأن البرهان السابق ، فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث ، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هى التى تشغل حيزاً فى حين أن الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذى تحدث فيه ، ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكلوجية فى براهينه التالية .

فيشير إلى أنا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس فى ذاتها ، لنقف على طبيعتها ومميزاتها . فأما ولا حيلة لنا إلى ذلك ، فلنلجأ إلى آثارها ووظائفها فإن فيها خير معين على فهم كنهها ؛ وكثيراً ما قام الأثر دليلا على المؤثر . ومن أهم وظائف النفس وألصقها بها الإدراك ، ويلحظ فيه أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك ؛ وفى هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة . ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسدية لانعدم كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها ، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها ، بل ولا أن تدرك الآلة التى تستخدمها .

ويكفى أن نقارن هذا الإدراك العقلى بالإدراكات الحسية أو المتصلة بالجسم

---

(١) Aristote, *De l'ame*, III, 4.

(٢) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٦٤ ، ٦٧ ؛ المفارقات ، ص ٧ — ٨ .

لنتبين الفرق بينها . فبينما النفس تدرك ذاتها ، وتدرك إدراكها ، لا تستطيع حاسة ما من حواسنا أن تحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذى يوصل إليها هذا الإحساس ، اللهم إلا إن عكس إليها بمرآة ونحوها . وكذلك المخيلة لا تتخيل ذاتها ولا فعلها ولا آلتها ، وإنما تتخيل أمراً خارجاً عن كل ذلك . وإذن النفس الناطقة من طبيعة غير طبيعة هذه القوى الجسمية(١) .

وفوق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود ، فإن عظم أو استخدمت زمناً طويلا بدا عليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها فى دقة . فالقراءة الطويلة تضعف العينين ، والضوء الشديد قد يعشيهما، والرعد القاصف يصم الأذن . وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصورعلى وقتها ، بل يبقى بعد زمناً ، فمن أبصر ضوءاً عظيما لا يبصر معه ولا عقبه ضوءاً ضعيفاً،ومن سمع صوتاً قوياً لا يسمع معه ولاعلى أثره صوتاً ضئيلا، ومن ذاق طعماً شديد الحلاوة لايحس بعده خفيف الطعوم .

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجاً كلما استخدم وقام بوظيفته ، وإذا حل مسألة معقدة كان فى هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها.حقاً إنه قد يبدو متعباً أحياناً، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية، فإنه يستعين بالمخيلة كثيراً وهى مرتبطة بالجسم ارتباطاً وثيقاً(٢) .

وأخيراً كل أعضاء الجسم تضعف تبعاً لتقدم السن ، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين . أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة ، إذ أنها لا تكتمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن . يقول ابن سينا : « لا شك أن الجسم الحيوانى والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف ، أخذن فى الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المُنة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية ، لكان لا يوجد أحد من الناس فى هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقض ، ولكن الأمر فى أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت فى الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء فى القوة العاقلة وزيادة

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٠ — ٣٥١ ؛ النجاة، ص ٢٩٢ — ٢٩٤ ؛ الإشارات ، ص ١٣٢ — ١٣٤ ؛ رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

بصيرة ، فإذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، وإذن هي جوهر قائم بذاته »[١] .

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف فى التفكير أو خطأ فى الأحكام أثناء الشيخوخة . فليس راجعاً إلى نقص أو اضطراب فى القوة العاقلة ، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية . وبيان ذلك أن النفس تؤدى مهمتين متباينتين ومتعارضتين تقريباً . فهى تسوس البدن وتدبر أمره ، كما تقوم بالتفكير والتعقل . وكثيراً ما عز عليها الجمع بين هذين الأمرين ؛ فيحول الحس دونها والاسترسال فى النظر والتأمل ، كما يصرفها البحث العميق ولو مدة معينة عن حاجات الطعام والشراب . فما نظنه من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد شغلت بمهمتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد كل قوتها العاقلة إذا ما زال المرض[٢] .

* * *

هذا هو مجمل برهنة ابن سينا على روحانية النفس ، وأول ما يؤخذ منها أنه خرج من تردده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحانى ؛ وبذا غلبت أفلاطونيته على نزعته المشائية . ومن الغريب أنه استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو . فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التى وردت من قبل فى « كتاب النفس » ، والتى تتلخص فى أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية[٣] . إلا أن له ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها ، وهى أن القوة الناطقة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك على عكس الحواس ؛ وهذا هو أساس « موضوع الشعور » الذى يعتبر من دعائم علم النفس الحديث .

ويبدو فى البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه ، وهو إبراز استقلال النفس عن الجسم وسموها عليه . فهى الثابتة وهو متغير ، والمدركة لنفسها ولغيرها ، والشاعرة

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٧١ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٣٥١ — ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٩٥ — ٢٩٧ .

(٣) Aristote, *De l'âme*, III, 4.

بإدراكها ، وهو غير مدرك أولا يدرك نفسه على كل حال . وليس ثمة نظرية أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاطون .

ولقد أضحى واضحاً أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية ، وأن يؤثر فيهم جميعاً على الرغم من تعصبهم لأرسطو ، وكان أثره فى ابن سينا أشد وأعمق . وها هو ذا يقول معه بجوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم ، وسنرى بعد قليل كيف يحاول البرهنة على خلودها برهنة لانكاد نجد لها شبيها فى التاريخ القديم إلا لدى أفلاطون[1] .

ولعل هذا الجانب الأفلاطونى هو الذى قرب ابن سينا من هيئات ما كان ينتظر أن تقترب منه ، وحببه إلى مدارس لم تتردد فى أن تعلن متابعتها له . فيما فى مذهبه من روحانية تقبله بعض متصوفى الإسلام وأخذوا عنه ، وبما فيه من أفلاطونية تآخى مع آراء الأغسطينيين وإن بعدت الشقة بينه وبينهم[2] . وسنحاول أن نبين فى اختصار ماكان لتعريفه للنفس من أثر فى المدارس اللاحقة.

(ه) مدى الأخذ بهذا التعريف

لقد كان لتوسع ابن سينا فى بيان « أن النفس جوهر روحى » أثر كبير فى الدراسات الإسلامية ، حتى لقد تنوسى تعريف أرسطو المشهور ، ووصل الأمر بفخر الدين الرازى — وهو من نعرف إلماماً بالآراء والمذاهب — أن قال : « أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم »[3] . وكأن الفلاسفة ، إذا ماذكروا فى العالم الإسلامى بعد القرن الخامس الهجري ، إنما يراد بهم ابن سينا . وبذا أصبح القول بجوهرية النفس وتجردها هو التعريف الفلسفى المأثور ، يذكر ليقبل ويؤيد ، أو ليناقش ويعارض .

فالغزالى يقرر فى « المقاصد » أنه لا يجوز « أن تدرك المعقولات الكلية

---

(١) ص ١٨٤ — ١٨٥ وما بعدها .

(٢) ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ .

بآلة جسمانية بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم»[١] . ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور : سبعة منها علامات قوية مقنعة ، وثلاثة هى براهين قاطعة[٢] . وهذه البرهنة فى مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سينا فى شىء آخر ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح .

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة فى كتاب « تهافت الفلاسفة » على بيان « تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع فى الجسم»[٣] . وهنا يعرض الأدلة التى ساقها فى « المقاصد » ، ثم يناقشها دليلا دليلا مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة وسفسطة أحياناً ، الأمر الذى لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه ، ويقومه فى « تهافت التهافت » ، ملاحظاً أن « علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل »[٤] ، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو : إن « النفس صورة للجسم » .

ويظهر أن الغزالى أحس بما فى هذه المناقشة من حرج ، فإنها تنقض مايتمشى مع التعاليم الدينية ، وتنتهى إلى إنكار ما يثبته هو نفسه باسم الكلام والتصوف . لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة « إن النفس جوهر قائم بذاته » من حيث المبدأ ، إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كذلك ، وليس فى الشرع ما يناقض هذا ، بل ربما تبين فى تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له . ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل ، ودعوى الفلاسفة أن هذه مسألة يكفى فيها مجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع[٥] .

ومهما يكن من تعارض الغزالى فى مواقفه ، فإنه مكن — مؤيداً ومعارضاً — لتعريف ابن سينا ، وساعد على نشره . فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة التى تفسح الباب للطهر

---

(١) الغزالى ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ — ٣٠١ .

(٣) الغزالى ، تهافت الفلاسفة (طبعة بيروت) ، ص ٢٩٧ .

(٤) ابن رشد ، تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ص ١٢٨ .

(٥) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٤ .

والنقاء والصعود والاتحاد . وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه ، فإنما جاري فى ذلك غالباً الغزالى فى منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون ، وكأنها معارضة للمعارضة وجدل لمجرد الجدل .

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها ، وهى أن المنهج الجدلى الذى عوّل عليه ابن سينا فى إثبات « أن لاشىء من المدرك للجزئى بمجرد ولا من المدرك للكلى بمادي »،أو بعبارة أخرى فى البرهنة على روحانية النفس ، والذى عزه الغزالى فى « تهافته » ، كان له أثر أيما أثر فى تاريخ الحياة العقلية فى العصور المتأخرة . إلى حد أن أضحى البحث ضرباً من المماحكات اللفظية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية ، تثار أو تخترع ليرد عليها ، وكثيراً ما نسى الموضوع الأصلى فى خلالها. ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المتون المختصرة ، تشرح شرحاً لفظياً ثم تناقش عبارات الشرح فى حاشية أو تقرير . ونحن لا ننكر أن فى هذا الجدل تمحيصاً للألفاظ وتفتيقاً للذهن ، ولكنه إذا بولغ فيه أضحى دراسة الألفاظ لا للأفكار ، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات .

* * *

أما الاسكولائية المسيحية فتكاد تنقسم فى هذا الشأن إلى تيارين متقابلين ظهرت آثارهما فى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر . أحدهما أرسطى لا يسمح بتغيير فى آراء المعلم الأول ، وعلى رأسه القديس توماس الأكوينى الذى يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو فى الفلسفة المدرسية المسيحية . فهو منها بمثابة ابن رشد فى الفلسفة المدرسية الإسلامية ، بل لعله أكثر انسجاماً وأقل تناقضاً . والتيار الآخر أفلاطونى يحاول أن يحيى معالم الفلسفة الأفلاطونية التى بذر بذورها لدى المسيحيين بويس ، وأغسطين ، وديونيس الإيروباجى ، وآباء الكنيسة الأول ، وفى مقدمة هذا الفريق جيوم الأفرنى وروجر بيكون[١] .

ولا شك فى أن القول بأن النفس صورة الجسم يتمشى مع التيار الأول ، فى حين أن التيار الثانى يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها ؛ لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر تآخياً معه . فجيوم الأفرنى مثلا يعلن أن النفس جوهر بسيط

---

(١) Madkour, *La place*, p. 170-179.

لا يقبل القسمة والتعدد ، على الرغم من قواها المختلفة التى إنما تعبر فقط عن عمليات نفسية متعددة(١) .

على أنه ينبغى ألا ننسى أن هؤلاء المدرسيين جميعًا يضعون الاعتبارات الدينية فى المقام الأول ، وفى الأخذ إطلاقًا بما قاله أرسطو ما قد يؤدى إلى فناء النفس ويلغى السعادة والحياة الآخرة التى خلقتِ النفوس من أجلها . لذلك نرى مشائى المسيحيين وعلى رأسهم توماس الأكوينى لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، ولا يقرون من آرائه إلا ما تسمح به التعاليم الدنية ؛ فإذا ما أثير شك حول بقاء النفس وخلودها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب(٢) . وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه إذا كانتِ الاسكولائية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعه لشأن الفلسفة الأرسطية ، فإنها مدينة لابن سينا أيضًا بإحيائه لمعالم الفلسفة الأفلاطونية وتأييده لبعض آرائها .

وفوق هذا يرى ابن سينا أيضًا — متفقًا مع أستاذه الفارابى — أن النفس من حيث هى جوهر ، ومن حيث صلتها بالجسم صورة . ولهذا الرأى — فوق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو — وزن من وجهة النظر المسيحية ، فإنه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل ، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق . لذلك صادف هوى فى نفوس كثير من المسيحيين ، فأخذ به من اللاهوتيين الإسكندر الهالسى والقديس بونا فنتور ، ومن الفلاسفة ألبير الأكبر(٣) .

ولا أظننا فى حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادى والمجرد ، بين الجسمى والروحى . تلتقى مع قسمة ديكارت للجوهر إلى مادة وروح . فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة ، ويقول بثنائية ظاهرة تقوم على أساس الحيز ، فكل ما هو متحيز مادى ومالا حيز له روحى . وكلاهما متأثر بأفلاطون ، يأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس السينوى من حركة فى أخريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، وما خلفه

---

(١) Gilson, *Archives* T. I, p. 58.

(٢) Renan, *Averroès*, p. 232-234.

(٣) Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 185-186.

من جو فكرى امتدت ريحه إلى التاريخ الحديث[١] . وسنبين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية ، ووجوه الشبه بين حله والحل الديكارتى .

٥ ـ الصلة بين الجسم والنفس

يرجع الماديون الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد ، فهى فى نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثراً من آثار المخ والأعصاب . ويردها المثاليون المفرطون إلى النفس ، لأنها وحدها عندهم هى الحقيقة وما وراءها صور وأوهام. فكلا الطرفين لا يعترف إلا بأصل واحد مادى أو روحى ، ويبنى عليه كل تفسيراته . أما من يقول بالجسم والنفس معاً فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما .

وابن سينا كما قدمنا من أنصار هذه الثنائية ، لذلك كان لا بد له أن يجمع بين طرفيها . وفى رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالا وثيقاً ومتعاونان دون انقطاع . فلولا النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها ، وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهى منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله . وفى أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويكفى أن نشير إلى التفكير الذى هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا إن رفدتها الحواس بآثارها[٢] .

وواضح أن العقلى ذو دخل كبير فى الجسمى ، فرب فكرة هيجت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة . وللجسمى أيضاً أثر فى العقلى ، فقد تنتج الحركة فكرة ، ويبعث اعتدال المزاج على السرور والغبطة[٣] . يقول ابن سينا : « انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ،

---

(١) ص ١٥١ — ١٦٤ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ؛ النجاة ، ص ٢٩٧ — ٢٩٩ .

(٣) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٢١ .

ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو الاستشاطة غضباً من نفس بعض[١]» .

(ا) الروح الحيوانى[٢]

فهناك علاقة إذن بين الجسم والنفس وتأثير متبادل ، وهذا قدر يتفق عليه كل أنصار المذهب الروحى ولا يعز عليهم إثباته . ولكن المشكلة هى : كيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقى الجسمى بالنفسى ؟ لكى يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طبه مستمداً منه بعض الملاحظات .

فيعرض أولا لتجاويف الدماغ ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقرًّا معيناً . فالحس المشترك متركز فى أول التجويف المقدم للدماغ ، والمصورة فى آخره . والمخيلة فى أول التجويف الأوسط ، والوهم فى نهايته . والحافظة تتركز فى التجويف الأخير[٣] . وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر المتقدمين توسعاً فى دراسة الطب والتشريح ، فإنه لم يحدد فى المخ مراكز معينة للوظائف السيكلوجية ، ولم يحاول فى وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف[٤] . ولعل ثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادى أول من قال بذلك[٥] ، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد تأثر به وإن كان قد توسع فى الأمر أكثر منه .

ويحاول ثانياً شرح الجهاز العصبى فى ضوء ما وصل إليه التشريح والفسيولوجيا لعهده ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق فى أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقى الأعضاء[٦] . بيد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٢) يستعمل لفظ الروح هنا استعمالا خاصاً كما يبدو ، وهو يختلف عن مدلوله العام الذى نبهنا إليه فى أول هذا الفصل (ص ١٢٢) .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٢٩٠ — ٢٩١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٤) J. Soury, *Le système nerveux central*, p. 273, 338, 358.

(٥) *Ibid.*, p. 316-317.

(٦) ابن سينا ، القانون ، جـ ١ ، ص ٢٦ — ٢٨ ؛ الشفاء ، جـ ١ ، ص ٤٥٢ ، ٤٥٧ .

أن الانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما نتصور اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك ، وما الأعصاب إلا طريق ومعبر لهذه الوسيلة .

فالقوى والانفعالات النفسية فى حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها ، ومطيتها جميعاً جسم بخارى لطيف يتدفق فى الأعصاب وينتشر فى الجسم جميعه . يخرج من القلب ويمتد إلى سائر الأطراف ، ولا أدل على هذا من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس . وهذا الجسم هو الروح التى تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة ، وتربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض . فتحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة ، وتنقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما تنقل الأوامر الحركية من المركز الدماغية إلى أعضاء الحركة[١] .

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسى الذى يلتقى فيه الروحى بالمادى والعقلى بالجسمى . حقاً إن الدماغ يشرف على الجهاز العصبى ، ويتقبل الإحساسات ، ويدفع إلى الحركة ، ولكنه هو أيضاً خاضع للقلب ومحتاج إلى الحرارة العضوية التى يبعث بها إليه[٢] . وهنا يُغلِّب ابن سينا أرسطو على جالينوس ، ففى حين يرى الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية ، نجد الطبيب يصعد بذلك إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية . وابن سينا — وإن كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجته الفلسفية — لا يتردد فى أن ينتصر لأرسطو ، ويصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل فى أمثال هذه المسائل . ومهما يكن فلعل هذه الآراء هى منبع تعريف العقل الذى يردده المتأخرون من مؤلفى العرب ، فهم يكادون يجمعون على أنه « قوة أودعها الله فى القلب ولها شعاع متصل بالدماغ » .

لسنا فى حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا ، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبى لم تكن كاملة ، ووسائل تجربته كما قدمنا ناقصة[٣] . وهذه الفسيولوجيا

---

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٥ — ٣٦٧ ، ٤٣٤ — ٤٣٦ ؛ انظر أيضاً قسطا بن لوقا ، رسالة فى الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٦ — ٣٦٨ .

(٣) ص ١٣٢ — ١٣٣ .

نفسها، على الرغم مما بينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه، أضحت بائدة . ذلك لأن كشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح ، أو الروح الحيوانى أو النفسانى كما كان يسميه ابن سينا أحياناً[١] . ودراسة الجهاز العصبى لا تدع اليوم مجالا لتلك الآراء التى كانت تعد القلب المركز الرئيسى للحياة النفسية . والنظرية القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحدة منها بعمل خاص ، وإن كانت قد صادفت أنصاراً عديدين فى القرن التاسع عشر ، لا تفسر الظواهر العقلية تفسيراً مقبولا[٢] .

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظرى ، ويخلط المادى بالروحى دون أن يوضح كيف يتفاعلان ، والصعوبة كل الصعوبة فى توضيح هذا التفاعل . فأين النفس من تجاويف المخ التى قال بها ــ أو أين هى من القلب أو من الروح الحيوانى ؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهى فى رأيه لا حيز لها وليست بجسم ولا تنطبع فى جسم ؟ وكأنه ، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة ، لم يقدر هذه الصعوبة قدرها ، ولم يرسم سبيلا واضحة لحلها . ويعنينا الآن أن نبين مم استقى محاولته هذه .

(ب) مصادره

لا شك فى أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان ، ولكنه فى حديثه عن الصلة بينهما مضطرب غامض . فيقول حيناً إن النفس متميزة كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة ، ويظن حيناً آخر أنهما على اتصال وثيق وبينهما عراك دائم . فالجسم يصرف النفس عن الفكر ، ويجلب عليها آلاماً كثيرة بميوله وأهوائه ، وهى من جهة أخرى تحاربه وتجد فى الخلاص منه[٣] . ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتقى الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما فى الآخر ؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون .

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صورة

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ص ٣٦٥ .

(٢) Madkour, *la place*, p. 125.

(٣) Platon, *Phédon*, p. 64-66.

الجسم ، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكوّنان شيئاً واحداً . بيد أن هذا الحل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيراً .

فمشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم توضع فى التاريخ القديم وضعاً صحيحاً ، والمحاولات الفسيولوجية التى تدور حولها لا تلتقى معها تمام الالتقاء . وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط ، وتمت بنسب إلى أرسطو . فإن تركيز قوى النفس فى مناطق خاصة من الدماغ يرجع كما قدمنا إلى جالينوس[١] . ثم أخذه العرب فى شىء من التصرف ، فنراه لدى الفارابى كما نراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين .

والروح التى تربط القوى النفسية بأجزاء الجسم وتنفذ أوامرها ليست شيئاً آخر سوى « الابنيما » Pneuma التى قال بها اليونانيون الأول . فديوجين الأبلونى يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذى يسبح فى أوردة الجسم وشرايينه[٢] . ويقول هيراقليط إن التنفس يغذى النفس بالهواء الذى لولاه ما كانت حياة ولا عقل[٣]. ومعظم أطباء الإغريق لا يرون فى « الابنيما » مصدر القوة والحرارة الإنسانية فحسب ، بل يعدونها منبع التفكير ، وكثيراً ما يخلطون بينها وبين النفس ، وقد توسع جالينوس فى شرح وظائفها توسعاً منحها قوة كبرى ، وبقيت فكرة الروح أساساً لتفسير الظواهر الحيوانية فى الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريباً[٤] .

ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكى المترجم المشهور ، والمتوفى سنة ٨٣٥ ميلادية ، هو أول من أدخلها فى العالم العربى ، فقد كتب بحثاً صغيراً أشرنا إليه من قبل فرّق فيه بين النفس والروح[٥]. فبينما الأولى فى رأيه جوهر روحى بسيط غير قابل للفناء ، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية ،

(١) ص ١٧٠ .

(٢) Janet, *Histoire de la philosophie*, p. 744.

(٣) *Ibid.*, p. 752.

(٤) Soury, *le système nerveux*, p. 280-283; Magnien, *Revue des études grecques*. 1927, p. 117.

(٥) ص ١٢٧ .

وإذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويعـَد للإدراك[١] . وبذا استطاع قسطا أن يوفق بين «الابنيما» التى يعول عليها الأطباء ، والنفس التى ينادى بها الفلاسفة، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكرى الإسلام .

بيد أنه توفيق ظاهرى ، ولا ينتهى إلى شىء ، خصوصاً عندما تبلغ التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا ؛ ومع هذا قدر له أن يحيا طويلا . وكان لفيلسوفنا يد فى هذه الحياة ، فقد توسع فى الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها ، وأخذت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية ، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث ؛ وفى هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التى نراها فى « كتاب انفعالات النفس » لديكارت .

(حـ) وجوه الشبه بينه و بين الحل الديكارتى

لم تشغل — فيما يظهر — مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيراً بعد ابن سينا ، بدليل أن الغزالى ، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة ، لم يشر إليها فى « تهافته » إلا عرضاً[٢] . وفيما نعلم لم يثرها معترضاً إلا فخر الدين الرازى فى رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى ، وهذا باطل عنده . لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرف النفس فى البدن ليس بآلة جسمانية ، إذ أن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام . لهذا يتصور — على أى أساس لا ندرى — أنها « جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن ، كى يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية »[٣] .

وأما من عدا الرازى من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس ، لأنه بحث دقيق خاص ولا داعى إليه . وإن عرضوا له — كما صنع

---

(١) قسطا بن لوقا ، رسالة فى الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢) الغزالى ، تهافت ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ — ١١٩ .

الإيجى – اكتفوا بترديد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيوانى هو نقطة الاتصال بينهما[١].

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية فى هذا كثيراً . حقاً إن ألبير الأكبر وتوماس الأكوينى يعرضان للمخ وتجاويفه ، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعاً يعزوانه خطأ إلى المشائين ، وهما فى الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا [٢] . إلا أن مشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلهم طويلا ، وما ذاك إلا لأن أغلبهم يردد – أخذاً عن ابن سينا كما قدمنا – أن النفس فى آن واحد صورة الجسم وجوهر روحى . وهذا تناقض صريح ، إلا أنه قد صرفهم عن البحث فى هذه المشكلة .

وعلى كل حال بقيت دراستهم الفسيولوجية الآنفة الذكر تردد إلى التاريخ الحديث ، وبقى بجانبها ما كتبه ابن سينا فى هذا الموضوع ، إنْ فى « الشفاء » أو فى « القانون » ؛ وقد ترجم الأخير ، كما ترجم الأول ، وكان له حظ عظيم فى اللاتينية . وفى هذا ما يجعل ابن سينا ممهداً للفسيولوجيا السيكلوجية عند ديكارت . فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى الديكارتى ، كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق فى الأعصاب ، ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية ، بل بعض الظواهر النفسية فى رأى ابن سينا[٣] . والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية ، فالانفعال الوجدانى وليد تغييرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم[٤] .

* * *

وهكذا كلما أمعنا فى دراسة علم النفس السينوى ؛ لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا ببرهان الرجل المعلق فى الفضاء يسبق « الكوجيتو » ويمهد له ، وبتفرقته بين الجسم والنفس يضع أساساً لثنائية

---

(١) الإيجى ، مواقف « طبعة القسطنطينية » ص ٤٦١ .

(٢) Soury, *Le système nerveux*, p. 354-355.

(٣) Descartes, *Oeuvres* (ed. Garnier), T. 4, p. 263.

(٤) Descartes, *Traité des passions*, art. 94.

ديكارت وقسمة الجوهر إلى مادة وروح . ويهيئ أخيراً ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروحى الحيوانى ، وللوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

وما أغنانا عن أن نضيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان غامضاً فى حله غموض الفيلسوف الإسلامى . وإذا كان قد نجح فى التفرقة بين الحيوان والإنسان معلناً أن الأول آلة فحسب والثانى عقل ، واستعان بفكرة الروح الحيوانى على توضيح آلية الحيوان — فإن هذه الروح لم تفده كثيراً فى توضيح ثنائية العقل والجسم فى الإنسان . ومع ذلك يصر — كما أصر ابن سينا — على أن النفس والجسم متحدان اتحاداً ينكشف لنا فى كل لحظة وندركه فى بداهة[1] .

٦ — الخلود

أمل حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة ، وخيال عذب طاب لنا أن نسبح وراءه فاكتسى بكساء الواقع ، وغيب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا نبرزه فى مظهر الحاضر ، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء الطالع ، وثأر من الموت الذى يحمل الشاب على الرحيل فى عنفوان شبابه ، ويرغم الشيخ على السير وإن تباطأ به ركابه . فهو إذن عون على الحياة وامتداد لها : عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات ، ووصلة لأجل وإن طال قصير ، وعيش وإن ساء مرغوب فيه .

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجددها ، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها . وقد صور الإنسان هذا الاستئناف بصور شتى وأشكال متباينة ، هى فى جملتها صدى لرغباته أو انعكاس لعالمه الحاضر والحياة التى يحياها . فتصور الهمجيون ، الذين يعيشون عيشة السلب وسفك الدماء ، الخلود على أنه عودة للإنسان فى شكل مارد جبار يثأر لنفسه ممن عدا عليه . وظنه بعض المتحضرين ضرباً من اليقظة يرفل فيه المرء فى حلل السعادة وآيات

(١) Descartes, *Oeuvres* (ed. Adam et Tannery), T. V., p.222.

النعيم ، ولهذا أعدوا فى القبور وسائل الزينة والزخرف ولذيذ الطعام والشراب . ثم جاءت التعاليم السماوية فصورته فى صورة أسمى ، وكسته بكساء أنخم ، وأغدقت على الحياة الآخرة متنوع الأوصاف بين مادية وروحية ، حسية وعقلية ، كى تقنع العامة والدهماء وترضى المفكرين والعقلاء .

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلاوة الأمل فنسير وراءه سيراً أعمى ، وعذوبة الخيال فنتعلق به فى شوق وحرارة ، وحرمة الدين فنؤمن به إيماناً جازماً لا يساوره شك أو ارتياب ، ولا يعوزه برهنة أو استدلال . ولكن العقل الذى منحنا إياه وبلينا به فى آن واحد ، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمنا من أحلام لذيذة . فيفلسف ما لا صلة له بالفلسفة ، ويبحث ويعلل فيما يسمو عن البحث والتعليل . ويقيس ويستنبط فيما لا يخضع لمبادئ القياس والاستنباط . وقد سرت عدواه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد ، فأخذ يتفهم سره وغايته ، ويبرهن على إمكانه أو ضرورته ؛ وليس ثمة فلسفة إلا قالت فى الخلود كلمتها بالإيجاب أو السلب .

فاليونانيون ، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته والوجود وعلله ، لم يفتهم أن يدلوا فيه بآرائهم . ورجال القرون الوسطى كان لابد لهم أن يبدئوا فيه ويعيدوا ويعترضوا ويجيبوا ، فهو من فلسفتهم الدينية فى صميمها ، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التى ملكت عليهم أذهانهم . وفى التاريخ الحديث نرى الروحيين والماديين بين مثبتين للخلود ومنكرين . وإذا شئنا أن نمثل لكل عصر من هذه العصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع الخلود إلا ذكرت ، ولا نظن أن أخرى سواها تمثل عصرها فى هذا الباب تمثيلها ؛ ونعنى بها أفلاطون ، وابن سينا ، وكانط .

(ا) ابن سينا وخلود النفس

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذى كان يعيش فوق أرض الإسلام وتحت سمائه أن يعرض لموضوع الخلود ، كى يوفق بين الدين والفلسفة . ذلك لأن لغة القرآن صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلا من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسئولية . ولقد رأى الفلاسفة

أن السعادة الحقة فى أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوى ، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل[١] . لهذا آثرنا لفظ « الخلود » على « عدم الفناء » فإن النفس بهذا تصعد إلى مستوى البقاء والسرمدية . فالبحث فى الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفيلسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .

ويزيد الموضوع أهمية فى نظر ابن سينا أن الفارابى – وهو الواضع الحقيقى[٢] لدعائم الفلسفة الإسلامية ومن يدين له بالتلمذة – قد ارتأى فى الخلود رأياً فيه كثير من التردد والتناقض ، فيقول به تارة وينكره أخرى[٣] . وفى هذا التناقض ما فيه من فتح باب للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها ، بدليل أن ابن سبعين – وهو صديق الفلاسفة إن لم يعد منهم – لم يتردد فيما بعد أن يستنكر هذا الرأى ويحمل عليه[٤] . ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبقى ثغرة فسيحة للخصوم والمعارضين ، وسنرى بعد قليل أنه على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالى وحملته .

هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا – كما قدمنا – موجة مادية غالية تنكر النفس رأساً ، أو تعتبرها جسما أو عرضاً للجسم ، مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانيتها ، وفى هذا الوجود الروحى المجرد ما يستلزم الخلود والسرمدية[٥] . ولا يختلف كثيراً عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه بالتناسخ[٦] ، لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له ، ولا يعترفون لها بوجود مستقل . لهذا كان لابد لابن سينا أن ينكر التناسخ ويقيم الدليل على بطلانه[٧] .

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥٤٦ .

(٢) واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابى والكندى : أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أنا قد رأينا من قبل فى هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يغيره (*La place*, p. 8-9) وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريده ، الذى بدت عليه معارضتنا فى بحث أخير (مجلة الأزهر ، مجلد ١٨) ، أن يعود إليه ليتبين أنا لم ننكر على الكندى فلسفته ، ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة وطابعها الرياضى ، الأمر الذى يميزها من فلسفة الفارابى .

(٣) Madkour, *La place*, p. 129.

(٤) Massignon, *Recueil*, p. 129.

(٥) ص ١٢٤ – ١٢٥ ، ١٤٩ – ١٥٠ .

(٦) ص ١٢٤ . (٧) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ .

ولا ننسى أخيراً أن هناك تقليداً فلسفيًّا يحرص ابن سينا على متابعته : وذلك أنه إذا كان أرسطو قد وقف من الخلود موقفًا غير واضح ، فإن أفلاطون عنى به عناية كبيرة ، وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية : تحدث عنه عرضًا فى غير ما موضع ، ولم يقنع بهذا ، بل وقف عليه محاورة مستقلة مشهورة هى « الفيدون » ، أو « الفادن » كما سماها المسلمون . وقد ترجمت إلى العربية[1] ، ولا بد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا وسنرى قريبًا إلى أى مدى تأثر بها :

وفى هذه المحاورة يجرى أفلاطون ذلك الحديث العذب الأخّاذ على لسان أستاذه سقراط ومن حوله من الأتباع والتلاميذ . وأفلاطون روائى ماهر ، وقصصى مبدع ، يعرف كيف يضع روايته ، ويرتب قصته ، ويتخير أبطاله ، ويرسمهم بريشة المصور الفنان . فهو يدع سقراط المتهم البرىء الذى يرقب الإعدام بين عشية وضحاها ، والحى الذى يسعى إلى الموت فى خطى حثيثة رزينة ، راغبًا لا راهبًا ، مختاراً أو شبه مختار ، يتحدث عن خلود الروح فى آخر يوم من أيام حياته . فما أجلّ المحدث ، وما أنسب الظرف ، وما أروع الحديث ! ولسقراط سنة معهودة فى حواره من استيلاء على نفوس محاوريه ، وإرشاد إلى سبل القول وهداية إلى مواطن الضعف ، وافتنان فى وسائل الإثبات .

وفى كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود فى نظر ابن سينا ومدى اهتمامه به ، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا عرض له وجعله خاتمة البحث . وفى خيال حلو أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقص علينا قصة هبوط الروح من عالمها العلوى ، ومقامها فى هذا العالم الفانى ، ثم عودتها إلى بحر اللانهاية حيث الأبدية والخلود :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات توجع

* * *

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروع

---

(١) Madkour, *La place*, p. 39-40;

« المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية » ، مجلة الرسالة ، عدد ٩٥ ، سنة ١٩٣٥ .

فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمـــة بكل خفيـــة فى العالمين فخرقها لم يرقع

ولا يقف عند هذا الشعر والخيال ، بل يأبى إلا أن يبرهن على خلود الروح برهنة منطقية ويثبته إثباتًا فلسفيًا .

(ب) برهنته عليه

يسلك ابن سينا فى البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ، ويبحث عن مبدئها كما يبحث عن معادها ، فنى الوقت الذى يقرر فيه أنها خالدة سرمدية ، يعلن أنها مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن ، فهى لا تسبقه وإن كانت تبقى بعده ، وبذا تعد بين ما له أول ولا نهاية له . وآية حدوثها أنها لاتتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله . لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ، ولا سبيل لتعددها ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص . ولا تقبل وحدتها ، لأن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط ، بل إلى نفوسهم كذلك ، فلكل فرد نفسه الخاصة . وبذا ثبت أن النفس حادثة توجد بوجود البدن[1] .

وهذه برهنة تتمشى تمامًا مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهى صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذى هو مادتها ؛ والعلل الصورية مسارقة دائمًا لمعلولاتها فى الوجود ، وقد سبق لأرسطو أن أخذ على أفلاطون قوله بقدم النفوس وسبقها للأجسام . وكأن ابن سينا يريد أن يجارى الفيلسوفين معًا ، وهو على كل حال فى قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية . ذلك لأن المليين يرون أن لا قديم إلا الله ، ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية . ولكنه يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس — وهى صور — إنما تصدر عن العقل الفعَّال واهب الصور[2] جميعها ، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٠ — ٣٠٢ .

(٢) يصعد هذا التعبير إلى الفارابى (*Al Fârâbi's Philos-Abh.* p. 46) ، وقد أخذ به من بعده ابن سينا (النجاة ، ص ٤٦١) والغزالى (مقاصد ، ص ٢٢٤) ؛ ثم نقل إلى اللاتينية عن هذين الطريقين، وترجم بالتعبير الآتى : (dator formarum) الذى ذاع لدى مدرسيى القرن الثالث عشر :
(Gilson, *Archives*, I, p. 40; IV, p. 78)

لقبولها[١] . وهذا العقل الفعّال واهب الصور لا وجود له عند أرسطو .

وفوق ذلك ، هناك تناقض واضح فى القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعاً عن العقل الفعّال . فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه فى العقل الفعّال أو تصدر عنه فقط عند وجوده ؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ، ولكنا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا — ومن قبله الفارابى — يرى أن للصور والمعانى الكلية وجوداً فى العقل الفعّال سابقاً على وجودها فى الأشياء anterem[٢] . وعلى هذا يبدو أفلاطونياً على غير إرادته وعلى الرغم من قوله بحدوث النفس ، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح ما دام يقرر أن النفوس موجودة فى العقل الفعّال . وسنرى الآن أن هذه النزعة الأفلاطونية المستترة ستصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا لخلود النفس ، وستبدو برهنته على حدوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها .

يستخدم ابن سينا فى إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة ، أولها وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال . ويتلخص فى أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر ينبغى أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق ، والنفس منفصلة فى وجودها عن البدن تمام الانفصال . إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له فى الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له فى الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معاولة له ، ولا يمكن أن تُتصور هنا أية صورة من صور العلية . ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق فى الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس . على أن هذه العلاقة أيضاً لا محل لها ، ولا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن مطلقاً بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل[٣] .

فسواء لديها إذن أبقى الجسم أم فنى ، لأن صلتها به ليست صلة ارتباط وتلازم ، بل صلة سيد بمسود وآمر بمأمور ؛ ولن يضير السيد فى شىء ما قد يلحق مسوده من تغير ، كما لا يؤثر فى شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٦١ .

(٢) Madkour, *La place*, p. 128, 142.

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٢ — ٣٠٦ .

فساد[1]. وقد أسلفنا أن النفس هى المتصرفة فى البدن والمحركة له والمدبرة لأمره ، ولن ينقلب الآمر مأموراً ولا المتأثر مؤثراً .

ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فإنه بينما يربطها فى الحدوث بالجسم يفصلها فى الخلود عنه فصلا تامًّا . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . وقد حاول عبثاً التخلص من هذا المأزق الذى لم يفتِ الغزالى أن يأخذه عليه[2]. على أن هذا البرهان — مع تسليمه — إنما ينفى أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن ، ولكن ماذا يمنع أن تفنى لسبب آخر ؟

ولهذا اضطر ابن سينا أن يقيم دليلا ثانياً يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً ، ونستطيع أن نسميه برهان البساطة . وملخصه أن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تنعدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانبا فعل وقوة . وهذا محال فى البسائط ، لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا فى محلين متغايرين ، وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ، ولا أن تقبل الفساد بحال[3].

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذى كان أكثر براهين ابن سينا حظًّا وأعظمها تأثيراً فيمن جاءوا بعده ؟ لعله كان مقبولا لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس فى آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير . أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسى القديم ، وأضحت الحياة تفسر تفسيراً آليًّا بمعزل عن وجود النفس أو عدمها . على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ، ويعوزه الدليل ، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد .

وكأنه أحس بأن الموقف لا يزال فى حاجة إلى تدليل جديد ، أو كأن هذين البرهانين الطبيعيين اللذين وقف عندهما فى كتبه الأولى لم يقنعاه ، فشاء أن

---

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .

(٢) الغزالى ، تهافت ، ص ٢٣٥ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ — ٣٠٩ .

يضم إليهما فيما كتبه أخيراً برهاناً ثالثاً ميتافزيقياً ، يصح أن يسمى برهان المشابهة. وذلك أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها . وهى كما قدمنا صادرة عن العقل الفعّال واهب الصور ، وهو جوهر عقلى أزلى باق ، ويبقى المعلول ببقاء علته[١] .

هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها ، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء . يقول ابن سينا « إذا حصَّلت ما أصّلته لك، علمت أن كل شىء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ؛ ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . . ، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل »[٢] .

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافزيقى السينوية ، وهى قائمة على نظرية العقول العشرة التى لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن فى شىء . هذا إلى أن المشابهة التى يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية فى مستوى دون مستوى النفوس الفلكية ، فكيف تخلد خلودها ؟

على أنا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة ، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكفى ، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضا . لأن السعادة أو الشقاء المنتظر فى الحياة الأخرى لم يعدّ للأرواح وحدها ، بل معها الأجسام ، والإنسان الذى تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسئولية جسم وروح ؛ فينبغى أن يبعث بكامل هيئته . ولهذا حمل الغزالى على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم الخلود على الأرواح[٣] . وإذا كان قد ناقضهم فى عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً منها فقط تستوجب فى رأيه تكفيرهم ، وهى : أولا القول بقدم العالم وقدم الجواهر . وثانياً زعمهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات ، وثالثاً إنكارهم بعث الأجساد وحشرها[٤] .

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ ؛ الغزالى ، مقاصد ، ص ٢٩٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ .

(٣) الغزالى ، تهافت ، ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ — ٣٧٧ .

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها ، فإنه يعنينا الآن أن نبين مصادرها ووجوه الشبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس .

(ح) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون

لقد كان أرسطو مقلاً كل الإقلال في حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإقلال كان صريحاً واضحاً ! فمنطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية ، لأنها صورة الجسم ، ولا بقاء للصورة بدون مادتها . ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده ، وعقل منفعل وهو فاسد[١] .

فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم ؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بتعدد الأفراد ؟ وهل العقل المنفعل مادى أو روحى ؟ وهل يتميز تماما من العقل بالفعل أو يختلط به[٢] ؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هذه الأسئلة ، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقى معها جميعها على الرغم من تعارضها ؛ وكأنما ترك عن قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل[٣] .

لهذا لم يكن غريباً أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضالتهم ويسدوا حاجتهم . وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث : برهان التضاد ، وبرهان المشابهة ، ثم برهان المشاركة .

فنحن نلاحظ أولا أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده ، وأن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ ؛ فهناك تبادل دائم بين الأضداد . وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان . وقديماً قالت الأرفية والفيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية ، وبذا يخرج الحى من الميت كما يخرج الميت من الحى ، وتبقى النفس رحالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن يطرأ عليها عدم أو فناء[٤] .

---

(١) Aristote, *De an.*, 427b, 14-16.

(٢) Madkour, *La place*, p. 130-131.

(٣) Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, T. II, p. 29; Ross, *Aristote*, p. 151; *Hamelin, Le système d'Aristote*, p. 385-387; Robin, *Anée philosophique* (1901), p.55-57.

(٤) Platon, Phédon, p. 70-77.

ويذهب أفلاطون ثانياً إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأزلية الباقية ، والشبيه وحده هو الذى يدرك الشبيه . فلا بد أن يكون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء [١] .

وأخيراً النفس مشاركة للحياة بذاتها ومنافية للموت بطبعها ، فهى بحسب مدلولها وحقيقتها حياة . ولا يمكن أن يجتمع فى ماهية واحدة ضدان ، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال[٢] .

ولعل فى هذا العرض المختصر ما يكفى لبيان إلى أي مدى تأثر ابن سينا بالبرهنة الأفلاطونية . فبرهان المشابهة الذي قال به يحاكى برهان أفلاطون ، وإن كانت النفس عنده تشبه فى عدم الفناء العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، لا المثل ، إلا أن هذه كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلوى كيفما كانت الأسماء التى تسمى بها . وبرهان البساطة السينوى ليس شيئا آخر سوى برهان المشاركة الذي قدّمه أفلاطون ، وعلى هذا يمكننا أن نقرر دون نزاع أن محاورة « فيدون » أثرت تأثيراً عظيماً فى الثقافة الإسلامية ، كما أثرت فى الدراسات المسيحية ، وكانت ذات طابع روحى يرحب به المليّون ورجال الدين .

(د) مصير البرهنة السينوية

لعل أصدق مقياس للحكم على أهمية بحث فى القرون الوسطى أن نتبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية . ولا يعنى رجال الدين أن يقفوا على تجاويف المخ وأجزائه ، أو أن يفرقوا بين الحس الظاهر والحس الباطن ، بقدر ما يعنيهم أن يبحثوا فى مبدأ النفس ومعادها ، لأن ذلك يتصل كل الاتصال بالمثوبة والعقوبة والجزاء والمسئولية . لهذا كان الخلود من أهم موضوعات علم النفس التى استرعت انتباههم . وإذا كانت مشكلة العقل التى أثارها أرسطو والتى أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى فى الشرق والغرب ، فما ذاك إلا لأنها وثيقة الصلة بهذا الموضوع .

ولقد سبق للفارابى أن قسم النفوس قسمين : عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة ،

---

(١) *Ibid.*, p. 78-84.

(٢) *Ibid.*, p. 105-107.

وجاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائه[١] ، وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى ، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة[٢]. وقد تدارك ابن سينا هذا النقص ، وبرهن على الخلود برهنة مفصلة ، لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى « مقاصده » ، ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها[٣].

ولكنه عاد فى « التهافت » فوقف المسألة التاسعة عشرة على « إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها »[٤]. وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ، ثم يناقشها دليلا دليلا ، ولا تخلو مناقشته من عنف ودقة[٥]. ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد الذى جاء به الشرع ، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن ، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة فى استدلالهم[٦].

ولم يكن بد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها ، فيكشف عما فى اعتراضات الغزالى من ضعف وتناقض ، وإن كان لا يجاهر برأيه تماماً فى موضوع الخلود ، لأنه من أعوص المسائل الفلسفية[٧]. هذا إلى أن « كتاب التهافت » لم يوضع للخاصة ، وليس من الحكمة فى شىء أن يعالج الجمهور أموراً دقيقة كهذه ينبغى أن تقصر على الفلاسفة[٨]. وليس ثمة طريق أقوم للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلا تاماً ، فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ؛ ولقد أخطأ الغزالى كل الخطأ فى هذا الخلط الضار[٩].

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد فى « تهافت التهافت » يشعر القارئ

---

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة ليدن) ، ص ٦٧ .

(٢) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ١١ ؛ وانظر أيضاً رأى ابن سبعين فى :
Massignon, *Recueil*, p. 129.

(٣) الغزالى ، مقاصد ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٨ — ٣٠٠ .

(٤) الغزالى ، تهافت ، ص ٣٣٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ٣٣٣ — ٣٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٤ .

(٧) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٣ — ٥٤ .

(٩) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ١٧ — ١٨ .

بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه ، بل ربما كان إلى إثباته أقرب : لأنه مضطر لمجاراة الجمهور[١]. أما فى كتبه الأخرى التى وضعت للخاصة فإنه يدلى برأيه صراحة ، مقرراً أن النفس، وهى صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهراً ولا أن تنفصل عن مادتها ، وإذن لا بد لها أن تفنى بفناء الجسم. ويضيف إلى هذا — مستشهداً بالفارابى — أن موضوع الخلود حديث خرافة ، وأن القول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهراً مفارقاً أشبه ما يكون بأقاصيص النساء ؛ لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال[٢]. ولم يكن رأيه فى العقل أقل إنكاراً للخلود من هذا ، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعاء ، وهو خالد وإلهى ؛ أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردى يفنى بفناء الجسم[٣] . وفى هذا ما ينكر الخلود ويقضى على الشخصية الإنسانية ، وذلك ما حمل أكثر من واحد من كبار فلاسفة المسيحيين فى القرن الثالث عشر على أن ينقضوه ويردوا عليه[٤] .

ومهما يكن من حملة الغزالى على برهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من موضوع الخلود فى ذاته ، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقاً وغرباً . ففى الشرق نجد أولا فخر الدين الرازى يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان ، ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذى استخدمه ابن سينا من قبل . ولكنه يلاحظ أنه غير مقنع ، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية . ثم يأخذ فى سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر ، وما هى إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا[٥] .

ويرى الإيجى أن يواجه المسألة من طريق مباشر ، فيقرر مع الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء ، لأنها بسيطة وهى موجودة بالفعل ، فلو قبلت

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٢ — ١٣٣ ؛ وانظر أيضاً :
De Boer, *The Hist. of philos.*, 194.

(٢) Munk, *Mélanges*, p. 384, note 3.

(٣) Madkour, *la place*, p. 166-168.

(٤) *Ibid.*, p. 171-172.

(٥) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١٢٢ — ١٢٤ .

الفناء لكان للبسيط فعل وقوة فى آن واحد ، وهذا محال[١]. ولا أظننا فى حاجة أن نلاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذى قال به ابن سينا ، وقد أخذ به الإيجى كما ردده كثير من الباحثين المتأخرين ، وبدا فى نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها .

ولم تقف برهنة ابن سينا على الخلود عند الشرق ، بل امتدت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من مؤلفاته أو مؤلفات أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها . ومما ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها ، وإن كان لا يقول بالخلود على إطلاقه ، وإنما يذهب فيه مذهباً شبيهاً بالفارابى[٢]. وفى الحق أن هذا الفيلسوف ، وإن تتلمذ لابن رشد ، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقل عن تأثره بأستاذه المباشر .

وتكاد المسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة ، فهدفها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها . لهذا ترحب بكل دعوة إلى الخلود ، وبكل بحث يؤيده . وقد سبق لآباء الكنيسة الأول أن تبنّوا « الفيدون » ، ورأوا فى براهينه على خلود النفس مادة صالحة[٣]. وجاء أغسطين فأكد هذا المعنى وقرره ، ويخيل للمرء أن كتابه « فى خلود النفس » (De Immortalitae animae) يكاد يكون صدى للمحاورة الأفلاطونية[٤].

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الخلود تتقبل فى المدارس المسيحية بقبول حسن ، خصوصاً وقد نحا ابن رشد فى الموضوع منحى معاكساً أثار اعتراض كثيرين وحفزهم للرد عليه . ولقد بدأ جندساليوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية ، فسلك فى البرهنة على خلود النفس مسلكه ، ملاحظاً أنها تمتاز عن الجسم بالتعقل ، فهى مجردة ، وكل مجرد خالد[٥]. ويرى ألبير الأكبر وتوماس الأكوينى أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها[٦]. ويظهر أن

---

(١) الإيجى ، مواقف ، ص ٥٨٢ — ٥٨٣ .

(٢) Maimonide, *Guide des Egarés*, part. I, p. 327, part. II, p. 205.

(٣) Gilson, *L'ésprit de la philos, mediévale*, I, p. 174.

(٤) *Ibid.*

(٥) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، ص ٩٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١٦٦ ، ١٨٨ .

الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط ، بل تصعد إلى أفلاطون ؛ وها هو ذا يقرر : « يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو[١] ».

* * *

فالمدرسيون على اختلافهم – مسيحيين كانوا أو مسلمين – أميل إلى القول بخلود النفس ، وإن عممه بعضهم وضيقه بعضهم الآخر . وهم فى هذا يخضعون لوحى التعاليم الدينية أولا ، ويتأثرون خطا أفلاطون ثانياً . واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة فى إثبات الحشر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة ، وقد أعلنت ذلك الكتب السماوية ، وأكده الرسل والأئمة والقديسون . وفى هذا الدليل النقلى ما يكفى المؤمن إقناعاً ، ويملأ قلبه يقينا . ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاءوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل ، فاتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها ، آملين أن يقربوا المسافة بين الدين والفلسفة ، وأن يوفقوا بين النقل والعقل .

إلا أن مهمتهم لم تكن يسيرة ، فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية ؛ وما كان أغنى الفلسفة عن أن تغامر فى هذا المضمار ! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضرورى ، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعتماداً على العقل وحده أنه واقعى . وأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الخلود يأبون أن يعودوا إلى هذه الدار ؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين ، وليس فى وسائله ما يبعث على الثقة والطمأنينة .

غير أنه إذا كان العقل عاجزاً عن إثبات الخلود ، فهو أعجز عن نفيه ؛ وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلم بحياة بعد هذه الحياة ، أو أن بحثهم يرفض أى وجود بعد هذا الوجود . فإن للتجربة ميداناً لا تتجاوزه ، وللبحث العلمى دائرة لا يتعداها ؛ ومن العبث أن نتكلم باسم العلم فى دائرة تسمو

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، وانظر أيضاً :

Albert le Grand, *Summa theologica*, II, tr. 12.

على العلم ، وأن نفسر عالم الغيب الفسيح بقوانين عالم الشهادة المحدود .

ولن يضير الخلود فى شىء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له ، فإنه يستمد جلاله ورهبته من مصدر أسمى ؛ ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه ، فإنه من خصائص سكان السماء ووقف عليهم . هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة مخالفة لما ألفناه نحن الحادثون ، وما كان لفان أن يدرك إدراكاً واضحاً ما يتنافى وطبيعته إلا إن عرج إلى سماء الخالدين .

٧ – ابن سينا والمذهب الروحى

فى علم النفس السينوى طب وتشريح ، وعلم حياة ووظائف أعضاء ، وفيه ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة . ولكن فيه أيضاً فلسفة وميتافزيقى تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة ، إلى حدأنه يعد من التوسع أن نسميه علماً ، وما أجدرنا أن نعده جزءاً من أجزاء الفلسفة . وهو على كل حال ليس علماً بالمعنى الواقعى الذى نألفه الآن ، ذلك المعنى الذى يقنع بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كيفياتها ، دون أن يطمع فى شرح ماهيتها وذواتها ، أو توضيح عللها وغاياتها .

أما فى رأى ابن سينا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة ، كلاهما ينصب على الكلى ، ويعنى بمعرفة الأشياء الضرورية ، والبحث عن الذات والماهية . فلا يكتفى العلم بأن يجيب عن سؤال : « كيف ؟ » ، بل لا بد أن يجيب أيضاً عن سؤال : « لماذا ؟ » ؛ ولا يرضى بالعلل الفاعلية ، بل يضم إليها العلل الغائية ؛ ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل يأبى إلا أن ينفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية [١] . ففكرة العلم لدى ابن سينا تختلف عما نقول به الآن ، وعلم النفس عنده يختلط تبعاً لهذا اختلاطاً تاماً بالفلسفة .

وهو يختلط بالفلسفة أيضاً لأنه فرع من الطبيعة ، وهذه بدورها شعبة من شعب الفلسفة [٢] . وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصورة الميتافزيقية ،

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١١٢ – ١١٧ . (٢) ص ١٣٥ – ١٣٦ .

وتخضع للعقول والنفوس الفلكية . والطبيعة والميتافزيقى فى نظر ابن سينا – كما كانتا فى نظر أرسطو – متصلتان ومتكاملتان[١] . وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفوس الفلكية ، ومحرك من تلك المحركات العليا هبط إلى الأرض[٢] .

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكلوجيه علماً أم فلسفة فقد بلى معظم قضاياها ، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحا باليين ؛ فألغت نظرية الجذب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوى كل ما أخذه العرب من آراء أرسطو وبطليموس الطبيعية والفلكية . هذا إلى أن معلومات ابن سينا فى التشريح ووظائف الأعضاء ، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو ، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث ، وقد مكنتنا الأجهزة المحكمة والمقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن فى وسع رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتداء إليها .

فإذا نظرنا إلى بحوث ابن سينا السيكلوجية فى ضوء علم النفس المعاصر ، ربما هان علينا أمرها . أما إذا نظرنا إليها باسم التاريخ ، فإنها تبدو ذات وزن آخر . فقد استطاعت أن تؤثر ، لا فى بيئتها فحسب بل فى بيئات أخرى ، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط بل امتدت إلى التاريخ الحديث . وقد تابعنا نشأتها ونموها ، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها . فلم نجر على لسان ابن سينا ما لم يقل به ، ولم نعول فى عرض أفكاره على لغة شراحه ومؤرخيه فقط ، وإنما عنينا أولا وبالذات ببيان ما قرر وكتب ؛ ثم تتبعنا آراءه السيكلوجية فى الشرق والغرب ، فأوضحنا ما كان لها من قوة ، وما ظهر لها من أثر .

ولهذه الآراء وزن من ناحية أخرى ، هى الناحية الفلسفية ؛ ذلك لأن ابن سينا يعد بحق من أنصار المذهب الروحى المخلصين . وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين المادية والروحية ، فإنه هو لم يتردد فى أن يعتنق الأخيرة ويتحيز لها[٣] . فهو صريح فى القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير . وهذه

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٥٩ – ١٦٤ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ – ١٣٧ .

(٣) Paul Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, p. 190-195.

الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلوطين بين اليونان ، وتتآخى مع روحية أغسطين وتوماس الأكوينى بين المدرسيين ، وتمهد لروحية ديكارت فى التاريخ الحديث ، مع ذلك الفارق المعروف الذى أدخله ديكارت على فكرة النفس من أنها جوهر مفكر لا غير ، ولا صلة لها بموضوع الحياة[1].

وليستِ روحية ابن سينا محل بحث ، فالله عنده روح الأرواح ، والعقول المفارقة كائنات روحية ، والنفوس البشرية إنما هبطتِ من عالم الأرواح العلوى ، وصدرت عن العقل الفعّال واهب الصور[2]. فالروح تسود عالم السماء وتحركه ، وتحكم عالم الأرض وتنظمه . وبراهين ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية ، وتقود إلى التسليم بحقائق تختلف عن عالم الحس وتسمو عليه[3].

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلة ، وأساس لإثبات نظام أخلاقى ؛ فى حين أن المادية هدم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة . ذلك لأن السعادة التى يرغب فى إصابتها الحكماء الإلهيون ليستِ سعادة الأبدان ، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه ، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة العظمى التى ينعمون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوى[4] . فمتى بلغت النفس الناطقة كمالها الخاص ، سلكت سبيلها إلى الجواهر الشريفة ، وأضحت عالمًا عقليًا ، موازيًا للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق[5]. فالخير الأسمى الذى ننشده والسعادة الحقة التى نسعى إليها تقودنا إلى التسليم بعالم روحى وحياة أخرى غير هذه الحياة .

* * *

ولا شك فى أن المذهب الروحى قد نجح فى أن يبرز فكرة الوحدة والذاتية فى الظواهر النفسية ، وأن يوضح أعمال العقل السامية[6]. ولكنه — فى صورته

---

(١) ص ١٦٩ ، ١٧٥ .

(٢) ص ٢٣٠ ؛ وانظر أيضاً ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٦ ، ١٦٦ — ١٧٥ .

(٣) ص ١٨٠ .

(٤) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٦) ص ١٦٠ — ١٦١ .

التقليدية التى قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكارت — قد نسى أن فى هذه الظواهر تعدداً وتبايناً إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية . هذا إلى أنه جعل من النفس جوهراً متميزاً عن الجسم تمام التميز ، فقاد إلى تلك الثنائية التى عز التوفيق بين طرفيها ، حتى عن طريق التناسق الأزلى الذى قال به ليبنتز . وندع جانباً ما فى القول بالجوهرية من طابع مادى .

لهذا عدل أنصار المذهب الروحى المعاصرون عن فكرة الجوهرية ، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتى ، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا واحدة منها[1]. ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقى ليس هو المظهر الوحيد لأعمال الذهن ، بل لها صور أخرى بادئة تتأثر بالظروف العضوية وتنميها البيئة والتجربة[2]. وفى هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس ، ويحل إشكال الصلة بينهما .

فالروحية التى قال بها ابن سينا قد تطورت أيضاً ، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما . وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضح على أساس علم الحياة وحده ، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية . وثانيهما أن للذهن — كيفما كانت حقيقته — عملاً إيجابياً إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف .

وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما فى علم النفس السينوى من قيمة ذاتية .

---

(١) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, p. 172; Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 138; Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 209-210.

(٢) Bergson, *Evolution créatrice*, p. 290-292, 293-294.

خاتمة

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رسمنا من منهج ، وتوضيح ما تخيرنا من طريقة . فبدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضاً مفصلا ، وشرحناها شرحاً طويلا مسهباً . ثم حاولنا البحث عن أصولها ، وعنينا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيها . وتتبعنا أخيراً تاريخها ، وهو على النحو الذى تصورناه طويل ، يبدأ فى أوائل القرون الوسطى وينتهى فى العصر الحديث ، وقد يمتد إلى القرن الحاضر .

وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية . أولاها أنه كيفما كانت الأفكار الأجنبية التى سرت إلى المسلمين . فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكوِّنوا حياة فكرية مستقلة . ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة فى ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التى يظن أنها لم تُهضَم ولم تتأقلم ولم تنسجم مع العالم الإسلامى . أو أن نستهين بشأن العوامل الداخلية التى امتزجت بها فكانت أوثق اتصالا وأنفذ أثراً .

فهناك علم وفلسفة إسلاميان ، كما أن هناك لغة وأدباً ارتبطا بالإسلام واتسما بسماته . وإذا كان الأدب الإسلامى قد تغذى أولا من الأدب الجاهلى ، فإنه تأثر دون نزاع بلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه ، وأفاد من مظاهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية من آداب أخرى [1] . وكذلك العلم والفلسفة ، فإنهما ، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية ، إنما قاما على جهود المسلمين . ودرسا بروح وعقلية إسلامية .

وفى وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فنقرر أنه ليس ثمة بحث عقلى عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية . بدأ أولا فى ضوء تعاليم الإسلام ،

---

(١) لسنا فى حاجة أن نشير إلى أنا نريد بتعبير « أدب إسلامى » معنى أشمل وأوسع مما يرى إليه مؤرخو الأدب عادة حين يقسمون تاريخه إلى عصور : جاهلى ، وإسلامى ، وعباسى ، ويقصرون الإسلامى على عصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية ، فإن الأدب الإسلامى الذى نرمى إليه هو ذلك الذى تأثر بالحضارة الإسلامية ، وخاصة فى أوج عظمتها .

وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي ، فنما وترعرع وتفرع وتشعب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به .

وفيما قدمنا من دراسة أصدق شاهد على ذلك . فالتصوف الفلسفي ، الذى رسمنا معالمه والذى لم يكتمل إلا فى القرن الرابع الهجرى ، إنما هو امتداد لما عرف من زهد وتقشف فى القرن الأول[١] . ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن يستخلص من الكتاب والسنة البذور الأولى لكل تصوف إسلامى[٢] . ونظرية السعادة والاتصال التى قال بها الفارابى لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه الجنيد والحلاج من اتحاد وحلول[٣] . وما إن عرفت هذه النظرية حتى أخذت تدنو من المدارس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها[٤] .

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل أن تظهر الفلسفة والفلاسفة ، وعنوا خاصة بالأحلام وتأويلها[٥] . وشغلت فكرة النبوة الأذهان فى القرنين الثالث والرابع ، وأثيرت حولها موجة من الشك عنيفة دفعت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء[٦] . ولا نزاع فى أن هذا كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية ووجه إليها[٧] . ولم تكد تظهر هذه النظرية حتى رددت فى كثير من الأوساط الإسلامية ، لأن هدفها الأول أن تمنح الوحى والإلهام سنداً عقلياً وتقيمهما على دعائم فلسفية[٨] .

وكذلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها[٩] . وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية ، وحاولوا تفسير

---

(١) ص ٦١ .
(٢) ص ٥٩ .
(٣) ص ٤٠ .
(٤) ص ٤٥ — ٦٢ .
(٥) ص ٧٧ — ٧٨ .
(٦) ص ٧٨ — ٧٩ .
(٧) ص ٧٨ ، ٨٩ .
(٨) ص ١٠٠ — ١٠٩ .
(٩) ص ١٢٠ — ١٢٢ .

ماهيتها وشرح وظائفها قبل أن يُعْرَف الفلسفة[١]. وهؤلاء أنفسهم فى توضيحهم لها لم يغفلوا وجهة النظر الدينية، وكان للخلود فى دراستهم شأن خاص[٢]. ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكرى الإسلام، وقابلوا بينها وبين الأصول الدينية ، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة[٣].

* * *

ويلاحظ ثانياً أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار ، توفّق بين النقل والعقل ، وتؤاخى بين الدين والفلسفة . ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتّى وبوسائل متعددة ، فيقودنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحى والإلهام . وهذه الطرق فى الواقع مشتبكة ومتلاقية ، لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهى إلى غاية واحدة . فإذا كان المنطق يعوّل على القوة العاقلة، فإن الوحى يقوم على المخيلة، وهما معاً يوصلان إلى العقل الفعّال مصدر الحقائق كلها[٤]. فالنبى والفيلسوف ينتهيان فى آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما ، والحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهراً أنهما منفصلتان ومتباعدتان ؛ وفى هذا تفلسف الدين وتديّن الفلسفة .

والعقيدة نفسها ليست إلا ضرباً من المعرفة ، فإن ضاقت وجمدت كانت تقليداً أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف ، وإن وسّعت صدرها أضحت تفكيراً حرًّا ، أو بعبارة أخرى فلسفة . وفلاسفة الإسلام ، وهم اعتقاديون، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا فى طلاقة ؛ وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم .

وفى الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار ، تستعرض شتّى الآراء وتختار منها ما تشاء ، وتقرب ما بين الشرق والغرب . فتضم فلك الكلدان إلى فلك بطليموس ، وطب فارس إلى الطب اليونانى ، والحساب الهندى إلى هندسة إقليدس . وتربط أفلاطون بأرسطو ، بحيث تبدو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى

---

(١) ص ١٢٤ — ١٢٧ .
(٢) ص ١٧٧ — ١٧٨ .
(٣) ص ١٦٥ — ١٦٧ ، ١٨٥ — ١٨٩ .
(٤) ص ٩٦ — ٩٧ .

وكأنها أرسطية صريحة . ولعل هذا هو الذى دفع فريقاً من المؤرخين أن يعدها مجرد امتداد للأفلاطونية الجديدة[1] ، وفريقاً آخر أن يسميها «المشائية العربية[2]».

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك ، ولا هما معاً ؛ بدليل أن فيها أيضاً آثاراً رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطاً من الحكمة الهندية . وكل ما فى الأمر أن فلاسفة الإسلام فى سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا المعلومات المختلفة ويلائموا بينها ، ويربطوا النظريات بعضها ببعض . ولكنها قد اكتست بكساء جديد وحملت طابعاً آخر ، بحيث أضحت تفكيراً فلسفياً منسجماً منسقاً ، وذا شخصية مستقلة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها .

وفى دراستنا السابقة صور شتى من هذا التوفيق والاختيار ، ونكتفى بأن نشير إلى بعضها . ففى نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامى إلى ضرب من النظر والتأمل العقلى ، وكلاهما معا يهدف إلى تطهير النفس والسعى وراء الاتصال بالله[3] . ورأينا أيضاً أن فلاسفة الإسلام مزجوا « إديمونيا » أرسطو « باكستاسيس » أفلوطين ، واستخلصوا منهما تصوفاً فلسفياً خاصاً بهم[4] .

وفى موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأحلام شعبة من شعب النبوة[5] ، فلم يكن عزيزاً على فيلسوف كالفارابى أن يفسر الأحلام تفسيراً علمياً فلسفياً[6] ، ويصعد من ذلك إلى تكوين نظرية النبوة[7] . وفى هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنباً إلى جنب ، فإنها تجمع بين سياسة « الجمهورية » وسيكلوجية « الطبيعيات الصغرى » ؛[8] وما النبى إلا مصلح اجتماعى اختص ببعض المزايا النفسية[9] .

---

(١) ص ٢٢ .
(٢) ص ١٧ — ١٨ .
(٣) ص ٦١ .
(٤) ص ٤٢ — ٤٣ .
(٥) ص ٧٧ — ٧٨ .
(٦) ص ٧٢ — ٧٣ .
(٧) ص ٧٥ — ٧٦ .
(٨) ص ٧١ — ٧٢ ، ٩٠ — ٩٤ .
(٩) ص ٩٧ — ٩٨ .

قد يقال إن هذا التوفيق والاختيار ليس أمراً مبتكراً ، فقد سُبق إليه فى أخريات التاريخ القديم ؛ وعُنى به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة ، حتى أن فورفوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفلوطين أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد امتزج بعضها ببعض[١]. ولا شك فى أن هذا قد مهد لفلاسفة الإسلام ، إلا أن هؤلاء خطوا فى سبيل التوفيق خطوات أفسح وصوروه فى صورة أدق وأشمل . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة فيجب أن تتحد الفلسفات التى توصل إليها ، بل أن تلتقى هذه الفلسفات كلها مع الدين ، ما دام هدفها جميعاً ثابتاً وغايتها مشتركة . لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات ، ولم يقنعوا بأن يقربوا بعضها من بعض ، بل أبوا إلا أن ينظموا منها عقداً منسقاً .

وفى هذا النظم تجديد وابتكار ، فصاغوه على طريقتهم ، وأدلوا فيه بآرائهم الخاصة ، وعالجوا مشاكلهم الحاضرة . وإذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكسمولوجية بوجه عام ، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان الجديد والطريف . فنظرية كنظرية النبوة مثلا ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سبقوهم من مفكرين ، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة . وقد أظهروا بوجه خاص ما فى المذاهب السابقة من نقص أو تهافت ، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا فى المذهب الأرسطى عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأضحى فهم هذا المذهب فهماً كاملا موقوفاً على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين . فى الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها ، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة .

* * *

وهنا ننتهى إلى النتيجة الأخيرة التى لا تقل أهمية عن سابقتيها ، وهى أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنسانى ، بل تقدم له فى بعض النواحى . أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة . ثم ساهمت فى تنقيحها وإضافة جديد إليها ، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . فبعثت التفكير اليهودى

(١) Porphyre, *Vie de Plotin*, tr. de Bréhier, I, p. 15.

من مرقده ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها فى تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . وبذا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض ، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفى من أثينا إلى الإسكندرية ، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة فى الغرب ، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس وأكسفورد التى أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث .

فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيما تلاها من حلقات ، أسلمت إليها التراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه ما أدخلت . ولم يبق اليوم شك فى أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأخذوا عنها ، إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تماماً ، ووجوه الشبه والاتصال بين « الإسكولائية » الإسلامية و « الإسكولائية » المسيحية لم تبين بعد فى دقة . ودراستنا السابقة فى قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة فى هذا الباب ، فكشفت عن علاقات جديدة ، ووضحت — فيما نرجو — نقطاً كانت غامضة .

فأظهرت أن هناك مصطلحات لاتينية ذات قوة وحياة ، مع أنها فى الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية . ونذكر من بينها التعبير المشهور : dator formarum ، الذى هو ترجمة حرفية لتعبير فلسفى إسلامى « واهب الصور »[1] ، وتعبيراً آخر هو : intellectus sanctus الذى يحكى « الروح القدسية » على نحو ما عرفناها لدى الفارابى وابن سينا[2] . وأثبتت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعاً إسلامياً واضحاً . فإذا كان بعض مدرسىّ القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة ، فما ذاك إلا ليوفقوا بين أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون[3] . وإذا كانوا قد اعتدّوا بالمخيلة وأثرها فى توضيح الكشف والإلهام ، فإنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية[4] .

غير أن هناك خطأين فى البحث عن آثار التفكير الفلسفى الإسلامى سبق

(١) ص ١٨٠ .
(٢) ص ٦٦ .
(٣) ص ١٦٧ — ١٦٨ .
(٤) ص ١١٠ — ١١٦ .

أن أشرنا إليهما (١) . أولهما أنه يراد الوقوف به فى الشرق عند القرن السادس الهجرى ، ظناً أن حملة الغزالى قضت على كل تفكير فلسفى . وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفى إسلامى امتد إلى اليوم ، وإن اكتسى بألوان مختلفة ، وأوضح ما يبدو فى ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجاً ببعض البحوث العلمية ، ولا يزال يتدارس فى بعض المعاهد الشرقية (٢) . والنظريات الثلاث التى عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها فى القرون الأخيرة . ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكاراً نبتت فى عصور الإسلام الأولى ، ثم لا نحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها .

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالعصور الحديثة ، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى ؛ وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشىء مما قبلها . والأغرب من هذا أن يسلم أحياناً أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئاً من المدرسيين ، مع أن هذه لم تبلّغ للمحدثين وحياً ولم تنزل عليهم تنزيلا . وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم ، فكيف تصل إليهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد ؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين فى كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية .

إلا أن جانب الفلسفة الإسلامية فى هذا التسلسل غير واضح ، وحظها فى هذه العلاقات لم يشرح بعد . وقد استطعنا فيما تقدم أن نكشف صلات ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة . فالحب الفلسفى الذى قال به اسپينوزا يشبه كل الشبه نظرية السعادة الفارابية (٣) ، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة بنظرية النبوة الإسلامية (٤) ، وبرهان الرجل المعلق فى الفضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتى (٥) .

* * *

(١) ص ١٢ – ١٣ .
(٢) ص ١٤٩ – ١٥٠ ، ١٦٦ – ١٦٧ .
(٣) ص ٦٦ – ٦٧ .
(٤) ص ١١٢ – ١١٣ .
(٥) ص ١٥١ – ١٥٤ .

هذه نتائج لم تفترض فيما نعتقد فرضاً ، ولم تقدنا إليها فكرة مبيتة ، وإنما هدانا إليها البحث وأملاها التاريخ والواقع ؛ وكل قيمتها فيما يؤيدها من وثائق ونصوص . وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية قد انتهت بنا إليها ، فإن فى متابعة دراسة النظريات الأخرى ما يزيدها وضوحاً وتأكيداً . والحقائق تزداد يقينا وقوة ، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها .

مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها[1]

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التى عوّلنا عليها فى فصول هذا الكتاب ، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى . وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التى سلّمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها ، والتى ألمّت بشىء من منهج البحث فيها ، مناقشين لها فى اختصار ومعلقين عليها . والخلاف حول هذه الفلسفة قديم ، ففريق ينكر وجودها ، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التى اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فرس وأتراك . أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شىء يذكر ، وكل ما نصادفه إنما هو ملاحظات عابرة فى بعض المؤلفات .

وهذه المراجع قسمان : عربية وأجنبية ، وسنوردها على حسب الترتيب الزمنى .

(ا) مراجع عربية

١ — **طبقات الأمم** : لأبى القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠م) ، طبع فى بيروت سنة ١٩١٢ .

ويذهب صاحبه إلى أن العرب لم يمنحوا شيئاً من علم الفلسفة ولم تتهيأ طباعهم له ، ولا يعرف من صميمهم أحد شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى وأبو محمد الحسن الهمدانى (ص ٤٥) . ولعل هذا الرأى فى القرن الحادى عشر الميلادى هو الذى مهد لما ارتآه رينان فى القرن التاسع عشر .

وصاعد فيما يبدو — كرينان — معنى بخصائص الشعوب وعلم النفس الجمعى ، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمى . هذا إلى أنه فى حكمه السابق

---

(١) لم نشأ أن نضيف إلى هذه المراجع — فى هذه الطبعة — جديداً لأن أية إضافة ما تستلزم أن يصاغ هذا القسم صياغة جديدة ، ولعل فى مقدمة هذه الطبعة ما يغنى عن هذه الإضافة .

إنما يقصد أولا وبالذات العرب فى الجاهلية ، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علميـــة كانت أو فلسفية ، ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود (ص ٤٨ — ٦٢)

٢ — **الملل والنحل** : لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ ﻫ (١١٥٣م) ، طبع فى لندن سنة ١٨٤٢ ، وفى ليبتسك سنة ١٩٢٣ ، وفى القاهرة على هامش « ملل ابن حزم » سنة ١٣٤٧ ﻫ ؛ وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل .

وقد عقد فيه فصل طويل ممتع « للفلاسفة » ، ونرجح أنه مستمد فى أغلبه من كتاب « آراء الفلاسفة » المنسوب إلى فلوطرخس ، وهو على كل حال من أغزر ما كتب فى العربية قديماً عن الفلاسفة السابقين لسقراط ، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية ، ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة .

ويرى الشهرستانى — على عكس صاعد — أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم فى أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر ، ويضيف إلى هذا أنهم كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية وينزعون إلى الروحانيات (ج ١ ، ص ١٠) . ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربى وغير العربى ، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطو فى جميع ماذهب إليه ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين (ج ٤ ، ص ١٨) .

وليس الشهرستانى من المغرمين بالتعميم الذى لا يقوم على أساس ، ولا من أنصار تلك الشعوبية الجامحة . وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن ، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطاً تاماً ، ويكاد يصور الأولى بصورة الثانية (ج ٣ ، ص ١٠٣ — ١٠٤) .

٣ — **نصوص** : لعبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ﻫ (١٢٧٠) ، طبعها الأستاذ ماسنيون فى :

Recueil de textes inédits concrnant l'histoire de mystique en pays de l'Islam, Paris 1929.

ويحاول ابن سبعين أن يوازن بين أئمة فلاسفة الإسلام الأُوَل ، فيرى أن الفارابى أفهمهم وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق . وأما ابن سينا فموه مسفسط ، وأكثر كتبه مستنبط من كتب أفلاطون ، وهو يخالف الحكيم (يعنى أرسطو) ، وخلافه له مما يشكر . ومن أحسن ما ألف فى الإلهيات

« التنبيهات والإشارات » ، وما رمزه فى « حى بن يقظان » ؛ على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية . وأما ابن رشد ففتون بأرسطو ومعظم له ، يقلده فى كل شيء ، حتى لو سمعه يقول : إن القائم قاعد فى زمان واحد لقال به معه ، وأكثر تآليفه مستمد من كلامه ، يلخصه ويمشى معه (ص ١٢٩ وما بعدها) .

وبصرف النظر عما فى هذا القول من تحامل ، فإن فيه أمرين لهما شأنهما : أولهما أن ابن سبعين عرف كيف يفرق حقًا بين فلسفة ابن سينا وابن رشد ، وثانيهما أنه أبرز فى وضوح مدى تأثر الفلسفة الإسلامية بأفلاطون ، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هى التى قدر لها أن تحيا فى الشرق إلى اليوم . وفى هذا ما يرد على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئًا آخر سوى آراء أرسطو .

٤ — **مقدمة** : لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦) م ، طبع فى باريس سنة ١٨٥٨ ، وفى القاهرة عدة مرات ، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٥ ، وعلى إحدى طبعات القاهرة نحيل .

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور فى طبيعتهم ، ولكن بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون فى الجاهلية ، ولاشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها فى الإسلام (ص ٣٧٥ — ٣٧٩) . وهذا رأى بعيد عن التعصب الجنسى أو الدفاع عن طائفة ، وإنما يرمى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً واقعياً .

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أخذوا عن أرسطو وتابعوه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل (ص ٤٧٥) . وليس بغريب أن يكون هذا رأى ابن خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفيلسوف اليونانى ، ولكنه لا يعتبر حجة فى هذه الناحية فقد عاش فى عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل الضعف ، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد منتحلها (ص ٤٧٣) .

٥ — **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** : لمصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ .

من أحدث ما ظهر فى توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة رسم منهج لدراستها . ويذهب المؤلف إلى أن للفلسفة الإسلامية كيانًا خاصًا يميزها

من مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية ، وفيها فوق هذا ثمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥) [ونحن نتفق معه فى هذا تمام الاتفاق ، وقد أقمنا الدليل عليه من التاريخ والواقع].

ويرى أيضاً من الناحية المنهجية أن المباحث الفلسفية فى الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية ، بل يجب أن تربط كذلك « بعلم أصول الفقه » ، لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧) . وقد شاء أن يضرب المثل العملى فى ذلك ، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ — ٢٤٥) . وقد سبق لنا أن قررنا فى هذا الكتاب (ص٢١) « أن فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا فى أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » .

(ب) مراجع أجنبية

ندع جانباً تلك المؤلفات التى ظهرت فى أول القرن التاسع عشر أو قبله ، أمثال ما كتبه بروكير وتنمان وكوزان ؛ لأنها قامت فى الغالب على أصول لاتينية ودراسة غير مباشرة . ونبدأ بما يلى هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المتعارضة ، ومرتبين إياه ترتيباً زمنياً بحسب تاريخ ظهوره .

1. Schmölders (Au.), *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzel*, Paris, 1842.

ويذهب إلى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية وألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإنا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب .

ولا نظننا فى حاجة أن نشير — كما لاحظ مونك من قبل وبحق (*Mélanges*, p. 337) — إلى أن شميلدرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبعث على الثقة ، وما كان يلم إلماماً كافياً بأئمة الفلاسفة الإسلاميين ، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس

الغزالى مع أنه لم يقف على « تهافته » . فمن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها .

2. Renan (E.) *Averroès et l'averroisme, essai historique*, Paris, 1854.

وقد أعيد طبعه عدة مرات .

وآراؤه صريحة مشهورة ، وتتلخص فى : (١) أن العرب ، وهم من الجنس السامى ، لا يصح أن نتلمس لديهم دروساً فلسفية (p. 7-8) ، فإن عقليتهم فطرت على البساطة فى اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلى ولا نظر مجرد (*Histoire des langues sémitiques*, p. 5-16) . (٢) ما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية ، فلم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية كما عرفها العالم فى القرنين السابع والثامن الميلاديين (*Averroès*, p. 11)

وقد ناقشنا هذه الآراء فى صلب هذا الكتاب ، وبينا ما فيها من تهافت وتناقض .

3. Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, 2e éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب فى الجاهلية لم يصلوا إلى شىء من الفلسفة ، اللهم إلا تلك الحكم والمواعظ العامة التى تدور حول الإنسان والإله (p. 309) ، وفى الإسلام أخذوا عن اليونانيين فلسفتهم وعلقوا عليها وغذّوها (p. 315) ، وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316) ، وإن كان لم يخل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317) . على أن العرب لم يقفوا عنده وحده ، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بينهم كأنصار المشائية (p. 330) .

وهذه آراء إن دلت على شىء فإنما تدل على أن مونك قد حكم على فلاسفة الإسلام فى ضوء ما كتبوا ، لا اعتماداً على تلك النصوص اللاتينية الغربية أو ما حكاه ليون الأفريقى وكرره بروكير . وكلما درست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة ، فهمت على وجهها وصحح ما ألصق بها من أخطاء وادعاءات .

4. Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (de 632 à 1258 j.c.), Paris, 1878.

يرد على شميلدرز وريتان اللذين بلغا فى نظره حد الشطط ، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية . ويلاحظ أنا لو اتفقنا على ما يراد بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة ، فآراء المتكلمين مثلا من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة ، ولا نزاع فى أن فيها أيضاً الطريف والمبتكر (p. XV-XVI) Dugat

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق فى دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية فى الإسلام ، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسى منه إلى تاريخ الآراء والنظريات ، فإن وقوفه على بعض المصادر العربية حمله على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود .

5. Carra de Vaux (Baron), *Avicenne*, Paris, 1900.

وقد لخصه بعد ذلك ببضع سنوات فى الفصل الآتى :

Avicenna, Avicennism, dans *Encyc. of Religion and Ethics*, TII, p. 272-276.

ويبرز ما فى الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية ، وما تنحو نحوه من توفيق واختيار ، فتوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية . وقد عاد إلى هذا المعنى فى أكبر كتبه (*es penseurs de l'Islam*, IV, 2) ، ملاحظا أن المسلمين استطاعوا أن يكوّنوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية ، وإن كان المتكلمون لم يقروها إلى النهاية .

6. Bœr (T.J. de), *Geschichte der philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, tr. ang. E.R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة تحت عنوان : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، القاهرة ، ١٩٣٨ ؛ وعلى هذه الترجمة نحيل .

ويذهب ديبور، كما ذهب مونك إلى أن العقل السامى قبل اتصاله بالثقافة اليونانية لم ينتج ثماراً فلسفية فيما وراء الحكم والأمثال التى كان يرددها العرب فى الجاهلية للتعبير عن آرائهم فى الإنسان والحياة ، مع شذرات فى الطب والفلك (ص ١٠ — ١١) .

ثم يقرر بعد هذا أنهم بدءوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التى امتزجت فيها الرواقية بالمشائية ، وعن

طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به . على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالسيطرة على عقولهم ، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قرّبته إلى المسلمين ، وخاصة فى بعض العصور ولدى بعض المدارس (ص ٢٦ — ٢٨) .

ولكنه ينتهى إلى إثبات أنّا « لا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، وإنما وجد فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن هذا الرداء لا يخفى ملامحهم » (ص ٣٥) .

ومع تقديرنا لجهود ديبور وأثره فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فإنا نلاحظ أولا أنه لم تتهيأ لديه فى أخريات القرن الماضى كل المصادر التى تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية ، وثانياً أنه يبدو أنه غير رأيه شيئاً فشيئاً . فنى فصل له فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » يبين ما فى الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية : أفلاطونية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ؛ ويشير إلى مدى آثارها فى الشرق والغرب
(*Encyc. of Beligion and Ethics*, vol, 9, art. *Philosophy*.)

7. Gauthier (L.) *La philosophie musulmane*, Paris, 1900; *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, Paris, 1923.

يبدو فى هذين المؤلفين تلميذاً وفيًّا لرينان ، فيردد معه فى الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية ، والواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها فى الإسلام بعض الناطقين بالعربية (p. 39, 41, 44) . ويعالج فى الكتاب الثانى التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية على نحو ما صنع رينان ، ملاحظاً أن الأولى عقلية فصل ومباعدة فى حين أن الثانية عقلية وصل وتنسيق (p. 66) .

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل ، وبينا ما فيها من خطأ . على أن جوتييه نفسه — فيما يظهر — قد عدّل آراءه ، فذهب فى كتاب آخر :

(*La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909).

إلى أن الفلسفة الإسلامية « مذهب اختيار أفلوطينى عزّز بعناصر مشائية (p. 26) ؛ وفى مقال بمجلة « تاريخ الفلسفة » .

("Scolastique musulmane et scolostique chrétienne", dans *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928.
يذهب إلى أن فى القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية ، ولها شعب ثلاث : إسلامية ، ويهودية ، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها بخصائص معينة .

8. Horten (M.), Falsfa, dans *Encyc, de l'Islam*, Leyde et Paris, 1908.
يذهب فى وضوح إلى أنه لا يصح أن يقصر التفكير الفلسفى الإسلامى على جماعة الفلاسفة ، بل يجب أن يضم إليهم المتكلمون ؛ وهنا يبدو أمران لهما شأنهما : أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونانية ، وفارسية ، وهندية ، بل مسيحية ويهودية أيضاً ؛ وثانيهما طرافته وما فيه من جديد . ولعل خير سبيل لكشف هذا الجديد أن نبدأ بنواحى النقص لدى أرسطو ، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتقويمها .

9. Duhem (P.) *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic*, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.
فى الجزء الرابع منه عرض طويل للكسمولوجيا العربية استمد فى أساسه من مصادر لاتينية . ويذهب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجديدة ، بل جديرة بأن تسمى مذهباً أفلاطونياً عربياً (IV, 321 *et suiv.*) . ويبرهن على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول فى مدرسة الإسكندرية وعلى أيدى شراحه من الإسكندريين إلى مزاج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (IV. 325). وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (IV, 402) .

ولكنا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية ، فإنا ننكر أيضاً أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة . وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوهيم — على ما فيها من عيوب — أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة غير ما ذاع من طابع أرسطى .

* * *

ولعل فى هذه المراجع المتعارضة أو المتضافرة أحياناً ما يكشف عن الحقائق الآتية :

(١) اتضحت فكرة الفلسفة الإسلامية ومميزاتها بتقدم البحث فيها ، وهى

دون نزاع أصح وأضبط فى القرن العشرين منها فى القرن التاسع عشر .

(٢) تنحو المؤلفات المتأخرة والتى قامت بوجه خاص على دراسة مباشرة إلى إثبات أن فى الفلسفة الإسلامية آثاراً أجنبية مختلفة ، ومن الخطأ ردها إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح .

(٣) استتبعت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقاً واختياراً وتوفيقاً ، بل خلقاً وابتكاراً هو الذى منح هذه الفلسفة شخصية مستقلة ووجوداً متميزاً .

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٨

فى الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية حلقة هامة فى سلسلة الفكر الإنسانى ، أخذت وأعطت ، وتأثرت وأثرت . أخذت عن الفلسفات القديمة ما أخذت ، ثم أسهمت فى تنقيحها وإضافة جديد إليها ، فبعثت الفكر اليهودى من مرقده . ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها فى تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . ثم مهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . وفى ضوء هذا ينبغى أن تدرس .

وفى هذا الكتاب رسم لمنهج دراستها ، وتطبيق كامل لهذا المنهج على ثلاث من نظرياتها الكبرى ، وهى نظرية السعادة ، ونظرية البنوة ، والنفس وخلودها . درست هذه النظريات أولا فى بيئتها وظروفها الخاصة ، وشرحت على لسان القائلين بها . ثم ربطت بما سبقها من أشباه ونظائر ، وبين ما لها من أثر فى الفلسفات اللاحقة ، وقد يمتد هذا الأثر إلى اليوم . ولهذا المنهج مجال فسيح فى الدراسة والتطبيق .

●

مكتبة الدراسات الفلسفية

صدر منها :

ص ٥٥